

CAHIERS DE CASSICIACUM

ETUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

3 - 4

« Cassiciaco, ubi ab æstu sæculi requievimus in te, amœnitatem sempiternæ virentis paradisi tui. ».

S. AUGUSTIN,
Confessions IX, 3.

(...à Cassiciacum, où nous avons goûté en Vous un saint repos après les agitations du siècle, les délices et l'éternel printemps de votre paradis.).

LA CONSCIENCE FAUSSÉE ET LA PATHOLOGIE DE LA FOI

Deuxième Partie : LE SCHISME

par le R.P. M.L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

AIDEZ-NOUS PAR VOTRE GÉNÉROSITÉ
A FAIRE VIVRE CES « CAHIERS »
POUR ENCOURAGER LES ÉTUDES THÉOLOGIQUES
POUR L'HONNEUR DE L'ÉGLISE
POUR LA GLOIRE DE DIEU

LISEZ LA NOTE DE GÉRANCE page 177



CAHIERS DE CASSICIACUM

ETUDES DE SCIENCES RELIGIEUSES

Trimestriel - Le numéro : 40 F

Abonnements :

— simple	(étranger : 150 F)	120 F
— d'encouragement		250 F
— de soutien	à partir de	500 F

Chèques à l'ordre de :

ASSOCIATION SAINT-HERMENEGILDE
18, avenue Bellevue - 06100 NICE
C.C.P. Marseille 1175-42 C

Directeur de la Publication : Abbé Bernard Lucien
Association Saint-Herménégilde - 18, avenue Bellevue - 06100 Nice
Dépôt légal : 2^e trimestre 1980 - Commission paritaire : N° 61904
Imprimerie de Trion, G. Bernardet, 14, rue de la Favorite, 69005 Lyon

LA RÉSISTANCE AU PAPE :

UN TEXTE DE S. ROBERT BELLARMIN.

Un texte de S. Robert Bellarmin, mis en circulation depuis quelques années par diverses publications traditionalistes, justifierait, aux dires de certains, la position de ceux qui reconnaissent Jean-Paul II comme vrai Pape et pourtant lui résistent.

Nous allons étudier ce texte, pour voir s'il apporte réellement un soutien à ceux qui l'invoquent. Mais il nous faut auparavant rappeler très brièvement pourquoi la résistance des catholiques telle qu'elle est actuellement requise, et telle qu'elle s'exerce en fait, ne peut pas être classée sous la rubrique « résistance à un vrai Pape ».

Nous n'affirmons pas, en effet, comme certains nous le reprochent faussement, que jamais, en aucun cas, en aucune circonstance, il n'est possible de résister à un vrai Pape.

Mais nous disons que la résistance actuelle n'est pas une résistance à un vrai Pape, et ne peut l'être. En voici à nouveau quelques raisons :

- Cette résistance porte sur des actes qui auraient dû relever du Magistère infaillible (déclaration sur la liberté religieuse, n.o.m.). Il est impossible, en de telles matières, d'avoir à résister à un vrai Pape.

- Cette résistance passe outre, même au for externe, aux sanctions de Rome concernant les prêtres ; ceux qui résistent ainsi doivent donc reconnaître que le pape n'a plus son Autorité, sous peine de nier le Primat de juridiction.

- Dans cette résistance, des prêtres donnent des sacrements qui exigent la juridiction sans posséder cette juridiction que l'« autorité » leur refuse. Une telle attitude suppose que l'« autorité » en place n'a pas réellement l'Autorité.

● Cette résistance est habituelle. Elle porte en fait sur tout ce qui vient de l'église conciliaire. Elle n'accepte éventuellement que ce qui n'est que pure répétition matérielle du passé.

Une telle résistance *habituelle* est incompatible avec la reconnaissance d'une Autorité assistée *habituellement* par Notre Seigneur.

Ce bref résumé laisse évidemment ouvertes de nombreuses questions touchant à ce problème ; mais il suffit pour notre propos : le texte de S. Robert Bellarmin vient-il justifier les résistants zélés de Jean-Paul II ?

Ce texte est extrait du traité du saint Docteur *Sur le Pontife Romain* (Livre II, chapitre 29).

Dans ce deuxième livre, à partir du chapitre 12, S. Robert Bellarmin s'attache à montrer que le pontife romain succède à S. Pierre dans son primat de juridiction sur toute l'Eglise. Ce travail occupe les chapitres 12 à 31.

Le chapitre 26 développe cette preuve :

« Le dixième argument est pris de ce que le pontife romain ne peut être jugé par personne. En effet, on ne peut montrer sa primauté avec plus d'évidence qu'en montrant qu'il est supérieur à tous de sorte qu'il n'est sujet de personne ».

Suit alors la preuve de l'argument.

Ensuite, les chapitres 27-29 répondent à différentes objections contre cette affirmation.

C'est dans la réponse à la septième objection du chapitre 29 que se trouve le texte allégué par certains traditionalistes. Citons l'objection et le texte complet de la réponse, afin de pouvoir en saisir pleinement la portée réelle :

« Septième argument. Il est permis à quiconque de tuer le pape, s'il est injustement attaqué par lui ; et donc il sera bien davantage permis aux rois ou au concile de déposer le pape, si celui-ci trouble l'ordre public, ou si par son mauvais exemple il s'efforce de tuer les âmes.

Je réponds en niant la conséquence, car pour résister à un attaquant et se défendre, il n'est pas besoin d'autorité ; et il n'est pas nécessaire que

celui qui est attaqué soit juge et supérieur de l'attaquant ; tandis que, pour juger et pour punir, il faut une autorité. C'est pourquoi, de même qu'il est permis de résister au pape qui attaque le corps, ainsi il est permis de résister à celui qui attaque les âmes, ou qui trouble l'ordre public, et plus encore s'il s'efforçait de détruire l'Eglise : il est permis, dis-je, de lui résister, en ne faisant pas ce qu'il ordonne et en l'empêchant d'accomplir sa volonté ; il n'est cependant pas permis de le juger, de le punir ou de le déposer, choses qui n'appartiennent qu'à un supérieur ».

L'intention de S. Robert Bellarmin est bien indiquée au début de sa réfutation : « Je réponds en niant la conséquence... ». Tel est l'objet formel de sa réponse, la lumière qui le guide dans ce bref paragraphe : la conséquence est incorrecte, parce qu'un acte de défense n'est pas un acte d'autorité. Les autres considérations qu'il sera amené à faire ne seront que secondaires, et ne seront développées que dans la stricte mesure où la réponse l'exigera. Peut-être existerait-il d'autres réfutations possibles ? S. Robert ne s'en occupe pas ; celle qu'il présente lui suffit, parce qu'elle est simple et entièrement efficace.

Il est bien vrai, reconnaît donc notre Docteur, qu'un homme a toujours le droit de se défendre ; si donc quelqu'un est attaqué par le Pape, dans son corps et *a fortiori* dans un bien supérieur, il a le droit de se défendre. Ce droit est un droit naturel qui ne fait pas acception de la personne de l'attaquant. Il ne saurait donc être supprimé par le fait que l'attaquant est le Pape. Mais cela ne prouve nullement, comme le prétend l'objectant, que le Pape peut être déposé et donc qu'il a un supérieur sur la terre. Car se défendre n'est pas un acte d'autorité.

Telle est la réponse, parfaitement claire, du saint Docteur. Mais celui-ci affirme-t-il positivement, au passage, qu'un vrai Pape peut réellement « attaquer les âmes » ou « s'efforcer de détruire l'Eglise » ? Cela est loin d'être certain.

S. Robert Bellarmin admet cela à titre d'hypothèse, mais sa réfutation ne tient aucunement compte de la réalité de cette hypothèse. Il n'a donc pas besoin de la discuter, ce qui aurait pu l'entraîner fort loin. Il est en effet beaucoup plus simple, pour réfuter l'objectant, de montrer que l'hypothèse étant admise on ne peut pas en tirer la conclusion que celui-ci affirmait.

Nous croyons donc que S. Robert a tout simplement, dans ce texte, ignoré le problème qu'on prétend aujourd'hui lui faire résoudre. Il n'a ni mis en doute, ni positivement affirmé qu'un vrai Pape pouvait « attaquer les âmes » ou « s'efforcer de détruire l'Eglise ».

Cette interprétation se trouve confirmée par la position de S. Robert Bellarmin sur la question du pape hérétique, abordée au chapitre suivant du même ouvrage.

S. Robert estime en effet qu'un pape ouvertement hérétique perdrait *ipso facto* son pontificat.

Or, il est impossible d'exclure de la catégorie « pape attaquant les âmes ou pape s'efforçant de détruire l'Eglise » le cas d'un pape propageant son hérésie.

Dans ces conditions, si S. Robert avait positivement pensé, en écrivant le passage que nous analysons, que « l'attaque contre les âmes » ou « la tentative de destruction de l'Eglise » ne faisait pas perdre le pontificat, il aurait précisé qu'il s'agissait de cas dans lesquels il n'y avait pas d'hérésie en jeu.

Le fait qu'il n'ait donné aucune précision de ce genre confirme qu'il n'a pas considéré le problème de la possibilité réelle du fait admis à titre d'hypothèse.

Cette explication ne fait que mettre en œuvre la lumière qui correspond à l'objet formel du texte explicitement annoncé au début ; cependant, elle paraîtra peut-être trop laborieuse aux nouveaux zéloteurs de S. Robert Bellarmin.

Nous allons donc montrer que même en accordant à ce passage le sens fort qu'il n'a très probablement pas, on n'en peut rien tirer en faveur de nos contradicteurs.

Le sens fort serait, rappelons-le : S. Robert affirme positivement qu'il existe des cas dans lesquels un vrai Pape peut « attaquer les âmes » ou « s'efforcer de détruire l'Eglise ».

A supposer donc que notre Docteur de l'Eglise ait affirmé cela, on ne peut rien tirer de son texte pour le problème actuel.

Car cette affirmation demeure, en tout état de cause, irrémédiablement indéterminée sur deux points cruciaux :

1) A quel degré, dans ces actions que S. Robert Bellarmin affirmerait comme réellement possibles, le Pape engagerait-il son Autorité ? Cela n'est aucunement précisé. Or les points actuellement litigieux concernent des cas dans lesquels l'Autorité suprême du Pape est censée être engagée. Rien ne permet d'affirmer que S. Robert avait de tels cas en vue ; donc rien ne permet de l'invoquer pour trancher le débat.

2) Que signifient, d'une manière précise, pour S. Robert Bellarmin, les expressions « attaquer les âmes », « s'efforcer de détruire l'Eglise » ?

Cela reste absolument indéterminé. Si on admet le sens fort du texte, ce qui est l'hypothèse dans laquelle nous nous plaçons actuellement, il faut éliminer des expressions en question tous les cas dans lesquels le pape se montrerait hérétique (Cf. *supra*). Mais ce tri n'est aucunement indiqué dans le texte.

Il n'y a donc aucun critère qui permette de déterminer ce que S. Robert incluait ou excluait par ces expressions.

Et il est par conséquent impossible d'affirmer que le jugement de S. Robert peut conforter la position de ceux qui se réclament de lui pour résister, sur les points que nous avons rappelés en commençant, à celui qu'ils reconnaissent comme vrai Pape.

Ces imprécisions confirment d'ailleurs que c'est le sens faible qui est le vrai. S. Robert n'a rien déterminé, précisément parce qu'il ne s'est pas soucié d'affirmer la possibilité réelle de telle ou telle hypothèse. Et il ne s'en est pas soucié parce que cela était, comme nous l'avons vu, en dehors de son objet.

Concluons. Au risque d'offusquer quelque polémiste, nous rappelons que la théologie ne consiste pas seulement à répéter, mais aussi à réfléchir. Elle ne consiste pas seulement à brandir quelque texte recueilli dans une revue à la mode, elle consiste à étudier le sens, la portée, la valeur des textes sur lesquels on estime devoir s'appuyer.

Il est affligeant de voir que certains réduisent la théologie au niveau des pires sous-produits du journalisme quotidien. Cela devient

grotesque lorsque ces mêmes personnes nous reprochent, non sans lourdeur, d' « ignorer la complexité des problèmes à débattre ».

ADDENDUM

Ce texte était achevé lorsque nous avons eu connaissance d'affirmations de M. l'Abbé COACHE, visant à justifier par l'Histoire la résistance à un vrai Pape. Voici son texte (*Le Combat de la Foi*, N° 53, p. 2) :

« Il faut savoir que sainte Claire a refusé longtemps des Constitutions imposées par le Pape ! que S. François-Xavier, qui avait fait vœu d'obéissance au Pape, a refusé un nouveau Bréviaire imposé par 4 papes successifs ! que S. Robert Bellarmin protesta contre une Bible que voulait imposer Sixte-Quint, et obtint, son retrait ! — parce que ces livres n'étaient pas selon la Tradition —. »

En ce qui concerne l'affaire de la Bible de Sixte-Quint, nos lecteurs savent déjà à quoi s'en tenir (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 53-54, note 43 ; N° 2, pp. 95-96). Il n'y a aucun rapport avec ce qui nous occupe, puisque Sixte-Quint *n'avait pas promulgué* sa Bible.

Voici maintenant la vérité historique concernant S. François-Xavier (Cf. *Histoire du Bréviaire*, par Dom Suitbert Bäumer, traduction française, Letouzey et Ané, T. II, p. 144).

« ... de même saint François-Xavier... donna un bel exemple de respect pour l'ancien [Bréviaire], en s'en servant toujours, malgré la dispense qui lui avait été accordée pour le nouveau. Comme le remarque son biographe avec une fierté visible, mais excusable, malgré ses nombreux travaux il récita toujours le long office avec ses neuf leçons. Pourtant, cette antipathie de l'apôtre des Indes ou du Japon pour le nouveau Bréviaire pourrait bien n'avoir pas été si accentuée, ses objections n'ont peut-être pas été si fortes, car, dans une lettre à saint Ignace, il demande pour six clercs l'autorisation de se servir du nouveau Bréviaire ».

Et on lit aux pages 145-146 du même ouvrage, cette précision :

« Paul III avait permis la récitation du nouveau Bréviaire aux prêtres séculiers, à la condition qu'ils en obtinssent du pape lui-même une autorisation, motivée par leurs études scientifiques ou d'autres travaux importants. Mais bientôt les légats et les nonces des divers pays furent autorisés à accorder la même faveur. Finalement cette licence fut confiée à la secrétairerie et à la daterie papales dans la marche ordinaire des affaires ».

On voit, avec cela, ce que valent les affirmations de l'Abbé COACHE (docteur en Droit canon) ! Mais est-il permis de se moquer à ce point de la vérité, et d'abuser ainsi la confiance de ses lecteurs ?

Quant à sainte Claire, il est évident que si elle a résisté au Pape, comme l'affirme l'abbé COACHE, sa résistance n'a rien eu de commun avec celle des catholiques fidèles d'aujourd'hui. En effet, le choix de l'état de vie des fidèles n'entre pas dans l'objet du pouvoir pontifical. Le choix d'un état de vie est éminemment un acte relevant de la libre décision de chacun. Si donc sainte Claire s'est opposée à un Pape qui voulait lui imposer telle constitution, elle ne s'est pas opposée à un Pape engageant son Autorité apostolique.

Tandis que : déterminer à la lumière de la Révélation quelle est en vérité la nature de la « liberté religieuse », fixer le rite de la Messe et des sacrements, sont des actes propres du pouvoir pontifical. Si l'actuel occupant du Siègne apostolique était vraiment Pape, les catholiques auraient à s'opposer au Pape en tant même que Pape.

Il n'y a donc aucune parité avec la résistance supposée de sainte Claire.

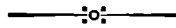
Ajoutons que là encore, l'abbé COACHE expose l'Histoire à sa façon. Voici ce qu'écrivait le chanoine A. Boulenger (*Histoire générale de l'Eglise*, T. II, vol. V, p. 453) :

« Fille d'un chevalier d'Assise, Claire SCIFFI, ayant entendu le Poverello prêcher le Carême dans l'église Saint-Georges, résolut de quitter le monde : elle se retira avec deux de ses sœurs et plusieurs compagnes dans un couvent près de l'église Saint-Damien, y revêtit la robe de bure, et demanda à saint François de lui tracer une règle de vie. Le saint lui donna une *première règle*, de vive voix, en 1212, puis, quand le IV^e concile de Latran (1215) eut ordonné aux nouvelles créations religieuses d'adopter une règle ancienne, le cardinal HUGOLIN leur imposa, en 1219, la règle bénédictine, avec un mélange de coutumes cisterciennes. Lorsque le même cardinal fut devenu le pape Grégoire IX, sainte Claire obtint de lui le privilège de la *pauvreté absolue* : cette première règle, proprement dite, d'esprit franciscain, fut approuvée en 1253, par Innocent IV. »

On sait désormais à quoi s'en tenir sur les affirmations de l'abbé COACHE.

Abbé Bernard LUCIEN.

LA CONSCIENCE FAUSSÉE
ET LA PATHOLOGIE
DE LA FOI



B. - Le schisme



M.-L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

Le texte comporte deux sortes de divisions :

1) Les chapitres, eux-mêmes divisés par des sous-titres numérotés à l'intérieur de chaque chapitre.

2) Les paragraphes numérotés continûment de (47) à (100). Certains paragraphes comportent des divisions indiquées par des lettres minuscules suivies d'une parenthèse : a), b),... Les subdivisions du sous-paragraphe a), sont indiquées par : aa), ab), ac),...

Les numéros placés entre parenthèses au cours du texte renvoient aux numéros des paragraphes (1) à (46) contenus dans les Cahiers de Cassiciacum N° 2 et aux numéros des paragraphes (47) à (100) contenus dans le présent numéro.

B. - LE SCHISME*

CHAPITRE I

LE SCHISME CONSIDÉRÉ EN LUI-MÊME.

DÉFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME.

Nous avons observé, dans l'introduction, que la Foi est le seul roc²³ auquel, en « temps de crise », on puisse se référer pour juger de tout ce qui concerne l'Eglise, et en particulier des viciosités qui menacent la Foi elle-même. Nous préciserons donc quels sont les motifs pour lesquels il convient de se placer au point de vue de la Foi pour examiner le schisme (47-51). Cela conduit à rechercher comment le schisme s'oppose à la Foi, et à dégager la notion de « schisme-errance » (52-54). Il convient alors d'examiner quel rapport soutiennent entre elles les deux espèces de schisme, d'abord en droit (55-56), ensuite en fait (57-60). Il s'ensuit que le rapport d'opposition entre la Foi et le schisme doit être intégré à la définition essentielle du schisme (61). Cette conclusion est confirmée par le fait que la situation du schisme eu égard à la conscience faussée, ou « définition de situation », fonde, dans l'ordre naturel, la définition essentielle (62).

* A — L'HERESIE (voir *Cahiers de Cassiciacum* N° 2).

C — LE MODERNISME (constituera le N° 6 des *Cahiers de Cassiciacum*).

²³ Matt. VII, 24. « Quiconque entend les paroles que je dis et les met en pratique sera semblable à un homme sensé qui a bâti sa maison sur le roc. »

Celui qui met les paroles en pratique, c'est l'homme de Foi : « *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* » (Rom. X, 17).

1. IL CONVIENT,
POUR EXAMINER CE EN QUOI CONSISTE LE SCHISME,
DE SE PLACER AU POINT DE VUE DE LA FOI.

Nous en donnerons trois raisons. Elles se prennent respectivement : du but que nous poursuivons (48) ; du respect qui est dû à la doctrine qui a été élaborée par la Tradition (49) ; de l'appoint qu'apporte l'hérésie à notre inférence par induction (50).

Avant d'exposer quelles sont ces raisons, il convient de rappeler une doctrine qui commande toute cette question, à savoir celle des mutuels rapports, et même de la réciprocité, qui existent entre la Foi et la charité (47).

CROIRE ET AIMER, CONCRÈTEMENT, S'IMPLIQUENT MUTUELLEMENT.

47. La charité suppose la Foi, comme le rapport qui est propre à l'amour suppose la relation en laquelle consiste la vérité.

L'amour vise en effet à s'achever dans une possession qui requiert la présence de l'aimé dans l'aimant, chacun demeurant soi-même en exerçant l'acte de l'amour. Et comme la présence consiste en une actuation commune, elle requiert, si chacun doit demeurer soi-même, que chacun *devienne l'autre sans devenir autre*. Or cette condition n'est réalisée, dans l'ordre créé, que par l'esprit et par lui seul. Ainsi la charité requiert, comme en étant la mesure : la Foi *in via*, la vision *in patria*.

Réciproquement, la Foi ne peut se fixer dans le Mystère, par l'Adoration qui en achève la stabilité, qu'en étant sustentée par la charité.

Précisons ce point qui est important. La Foi, même théologique, ne laisse pas d'être une connaissance par témoignage. Il s'ensuit que l'acte de la Foi, qui est dans l'intelligence, requiert, simultanément, un acte de la volonté²⁴ qui fixe le *mens* dans l'attrait exercé par Dieu en tant qu'Il est le Bien surnaturel inévident. Et c'est en pâtissant la spiration du Bien inévident que le *mens* adhère à Dieu

²⁴ S. Thomas. *Contra Gentes* III, 40, P 3 : « *In cognitione autem fidei, principalitatem habet voluntas.* »

Se révélant. Or le *mens* peut aimer Dieu qui est son Bien de deux manières différentes : soit pour Dieu, et c'est alors l'amour de charité qui sustente la Foi ; soit pour soi-même, et la Foi est alors dite « informe » ou « morte ».

L'ordre théologal véritable, celui dont Dieu est le Principe, comme Il en est le Terme et l'Objet, requiert donc que la charité elle-même sustente la Foi comme elle la suppose.

Mais il est bien remarquable que la Foi morte porte immanente à elle-même, comme Foi étrangère à l'amour de Dieu, une privation qui y est comme le vestige de la charité perdue. L'acte de la Foi, même morte, consiste en effet à tendre intelligiblement vers la Réalité à partir de l'article révélé. Or cet acte qui, psychologiquement, consiste donc à « tendre vers », ne peut être achevé et ne peut donc subsister, qu'en atteignant la Réalité en Elle-Même, en tant par conséquent qu'elle est Mystère. Cette exigence est connaturelle à la Foi, et appartient même à la Foi morte, laquelle ne laisse pas d'être communion intelligible avec Dieu Se révélant. Or, précisément, si la Foi informe nourrit la crainte servile de Dieu, et contraint de croire au Mystère comme du dehors à la manière des démons²⁵ qui n'ont pas la Foi, elle fait d'autre part éprouver, par rapport à l'intime du Mystère, non un attrait mais une répulsion. La crainte de l'enfer avivée par la Foi morte, empêche celle-ci de s'achever en se percevant elle-même trans-fixée dans l'Adoration. L'acte de la Foi morte est donc en état de privation, en son achèvement eu égard à la crainte d'adorer, comme il l'est en son origine par la carence de la charité.

Cette cohérence, jusque dans la viciosité, confirme l'existence de la connexion qui existe en droit entre la Foi et la charité. La charité suppose la Foi ; la Foi ne peut s'achever comme telle, dans sa propre ligne qui est celle de l'intelligibilité, qu'en vertu de la charité.

On entrevoit ainsi pourquoi, le schisme consistant en une rupture d'unité, il s'oppose, en même temps qu'à la charité, à la Foi qui est également génératrice d'unité. C'est ce que nous examinerons

²⁵ Les démons n'ont pas la Foi. « Ils croient et ils sont dans la terreur » (*credunt et contremiscunt*, Jac. II, 19) : c'est-à-dire qu'ils croient à la Transcendance et à la justice de Dieu, par l'évidence des signes, en particulier par leur propre damnation.

(52-54), après avoir indiqué quelles sont les raisons pour lesquelles, en vue d'examiner ce en quoi consiste le schisme, il convient de se placer au point de vue de la Foi.

LA PREMIÈRE RAISON SE PREND DU BUT QUE NOUS POURSUIVONS :
« CREDIDI, PROPTER QUOD LOCUTUS SUM »²⁶.

48. Si nous parlons, c'est parce que nous croyons. Notre propos est de justifier la résistance que nous opposons aux hiérarques qui sont apparemment responsables des graves désordres par lesquels l'Eglise est bouleversée. Leur résister requiert d'avoir établi que leurs ordinations sont privées de portée.

Or nous disons que, par justice pour ceux que nous devons accuser, et pour avoir la certitude de ce que nous devons prouver, cette preuve doit ne faire état que du for externe, c'est-à-dire du rapport que les hiérarques soutiennent avec les actes que quiconque peut observer. C'est donc en vue de rendre cette preuve précise et certaine, que nous en circonscrivons le champ d'application, et que nous visons à excuser au *maximum* du possible au for interne ceux-là même que nous avons l'impérieux devoir d'accuser au for externe.

Or, d'autre part, le bouleversement de l'Eglise tient en définitive à ce que l'exercice de la Foi y est pour ainsi dire asphyxié. Le sens de l'Ecriture, les rites des sacrements, la catéchèse s'écartent en fait de plus en plus de la Tradition, et partant de la vérité. C'est donc au point de vue de la Foi qu'il faut se placer pour situer avec exactitude la responsabilité de l'« autorité ». Et comme c'est à juste titre que les accusations de « schisme » et de « modernisme » ont été fréquemment prononcées, notre propos est de préciser, au point de vue de la Foi, quelle en est la portée.

Nous montrerons que, tout comme l'hérésie (39-41), le schisme et le modernisme peuvent être considérés comme étant, dans l'ordre théologique, des phénomènes dûs à la conscience faussée. De là résulte que la responsabilité peut en être, au for interne, atténuée. Et cela même exige d'autant plus de déterminer quelle en est *objectivement*

²⁶ II Cor. IV, 13.

la nocivité, de dénoncer celle-ci avec plus de pertinacité, de conclure enfin que la « pseudo-autorité » qui couve habituellement et efficacement cette nocivité n'est pas l'Autorité⁵.

LA DEUXIÈME RAISON POUR LAQUELLE IL CONVIENT
DE SE PLACER AU POINT DE VUE DE LA FOI
EN VUE D'EXAMINER CE EN QUOI CONSISTE LE SCHISME,
EST LE RESPECT DE LA TRADITION.

49. Car la définition classique du « schisme », comme vice opposé à la charité, exige de caractériser le « schisme » en fonction de la Foi.

a) Rappelons quelle est cette définition.

« Le péché de schisme consiste en propre à se séparer volontairement de l'unité de l'Eglise... Et comme cette unité comporte d'une part la connexion des membres entre eux, d'autre part l'ordination des membres au Chef, savoir le Christ au nom de qui le souverain Pontife régit l'Eglise, on appelle schismatiques ceux qui refusent d'être soumis au Pape et d'être en communion avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis »²⁷.

Voici, d'autre part, une importante précision :

« L'hérésie et le schisme se distinguent en fonction des choses auxquelles, respectivement, ils s'opposent *par soi et directement* (*per se et directe*). Or l'hérésie, par soi, s'oppose à la foi ; le schisme, à l'unité de la charité ecclésiale. Par suite, de même que la foi et la charité sont des vertus différentes bien qu'on ne puisse avoir la charité sans avoir la foi, ainsi le schisme et l'hérésie sont des vices différents, bien que tout hérétique soit schismatique quoique non inversement... Cependant, de même que perdre la charité conduit à perdre la foi, ..., ainsi le schisme conduit à l'hérésie. Aussi S. Jérôme ajoute-t-il : « Au début, le schisme peut, en partie, être conçu comme étant différent de l'hérésie ; par contre, il n'y a aucun schisme qui ne secrète [*confinat*] une certaine hérésie, au point de se présenter comme étant une mise à l'écart par rapport à l'Eglise. »²⁸

²⁷ S. Thomas, *Somme théologique*, IIa-IIæ. q. 39, a. 1.

²⁸ S. Thomas, *Somme théologique*, IIa-IIæ. q. 39, a. 1, 3m.

Cette « mise à l'écart » par rapport à l'Eglise pourrait-elle ne concerner que le gouvernement de l'Eglise ? Le schisme pourrait-il consister dans le refus de se soumettre au pouvoir disciplinaire ? Nous ne le pensons pas ; puisque, dans l'Eglise, l'exercice de ce pouvoir est toujours ordonné à l'application du pouvoir magistériel ou du pouvoir de sanctification.

b) Ces définitions comparées du schisme et de l'hérésie sont claires, mais elles sont du *type descriptif*. Aussi laissent-elles subsister deux questions qui, nous l'allons voir, reviennent au même.

D'une part en effet, le schisme étant caractérisé comme s'opposant à une certaine unité, la nature du schisme ne peut être connue que par référence à l'unité dont il est question, savoir celle de la charité ecclésiale. Or, si cette unité se trouve manifestée dans la charité qui en est le fruit, *elle n'est fondée que dans la Foi*. Car la charité *ecclésiale* existe seulement entre ceux qui ont reçu le *même* Baptême ; par suite, l'unité de la charité ecclésiale tient à celle du Baptême, et elle ne pourrait être produite par la charité à elle seule. Et l'unité du Baptême ne fait que manifester et communiquer l'unité de la Foi : « *Una fides, unum baptisma* »²⁹. Tel est l'ordre. « Surmonter les divergences doctrinales dans l'unité d'un rite »⁴, c'est du plus pur Paul VI, mais c'est en contradiction avec S. Paul : il y a d'abord l'unité de la Foi, et alors celle du Baptême est possible. Sans l'unité de la Foi, il n'y a ni unité de Baptême, ni charité ecclésiale ; et la notion même de « schisme », telle qu'elle est habituellement définie, est privée de sens. Il s'ensuit que le « schisme », bien que défini formellement en fonction de la charité, se réfère *par nature et nécessairement* à l'unité de la Foi.

D'autre part, conformément à l'observation de S. Jérôme, observation que reprend S. Thomas et que confirme l'expérience, le schisme, toujours, secrète l'hérésie. Or, lorsqu'un phénomène déterminé se produit toujours, c'est-à-dire dans tous les cas où il peut être observé, il faut conclure qu'il tient à la nature des réalités au sein desquelles il est réalisé. Puisque tout schisme, on le constate, donne lieu à l'hérésie, il est ainsi établi que *par nature* le schisme est cause prochaine de l'hérésie. Et comme l'hérésie s'oppose au principe même sur lequel est fondée l'unité de la Foi, savoir la Lumière révélatrice, il s'ensuit derechef que le « schisme » se réfère *par nature et nécessairement* à l'unité de la Foi.

Concluons donc que la définition classique du « schisme » comme vice opposé à la charité, exige de caractériser le « schisme », et plus encore le « schisme-état », c'est-à-dire le schisme qui dure, en

²⁹ Eph. IV, 5.

fonction de la Foi ; c'est ce que nous allons confirmer par une troisième raison.

CETTE TROISIÈME RAISON CONSISTE EN CE QU'IL EXISTE
UNE ANALOGIE ENTRE L'ORDRE MORAL ET L'ORDRE THÉOLOGAL.

50. Cette analogie, effectivement observée (35), requiert de considérer le schisme au point de vue de la Foi.

Ce qui, en effet, induit à envisager comme étant possible une telle analogie, c'est la considération de la conscience faussée. Et ce qui, au point de vue de la conscience faussée, fonde concrètement l'analogie, c'est, nous l'avons vu (39), le cas de l'hérésie. Il s'ensuit que, pour examiner le schisme en tant qu'il relève de la conscience faussée, et cela conformément à l'analogie que nous venons de rappeler, il faut le considérer au point de vue selon lequel la portée réelle de l'analogie est assurée. C'est donc le point de vue qu'implique l'hérésie eu égard à la conscience faussée ; c'est par conséquent le point de vue de la Foi.

CONSIDÉRER LE SCHISME AU POINT DE VUE DE LA FOI
CONDUIT A DISTINGUER, POUR LE SCHISME, TROIS ASPECTS DIFFÉRENTS.

51. a) *Ces trois aspects sont implicitement mentionnés dans les textes que nous avons cités (49).*

Ce sont les suivants.

Le « *schisme-scission* » est, conformément à l'étymologie (*schizô* = déchirer, diviser), une rupture [de l'unité]. Tel est l'aspect le plus manifeste. Il fonde la phénoménologie du schisme ; et il donne lieu à la définition descriptive, que S. Thomas a systématisée, conformément aux ramifications de l'unité.

Le « *schisme-indifférence* », c'est le schisme en tant qu'il est un manquement à la charité ecclésiale, laquelle est uniment la cause prochaine et le fruit ultime de l'unité ecclésiale.

Le « *schisme-errance* », c'est le schisme en tant qu'il inclut concrètement, dans le croyant schismatique, une privation par rapport à la Foi, privation qui rend possible en droit et inéluctable en fait la dégradation du schisme en hérésie.

b) *La connexion entre les trois aspects du schisme.*

Il est manifeste que, dans l'Eglise, toute rupture d'unité provient d'un manquement à la charité et à la vérité. Autrement dit, le schisme-scission provient du schisme-indifférence et du schisme-errance.

Pendant, le mal n'a pas de cause propre. le mal se produit en raison d'une carence dans les causes du bien dont il est la privation. Or il y a, *a priori*, deux causes de l'unité : la charité, la vérité. De cette dualité résulte que les considérations sur le schisme, soit quant à la définition, soit quant au rapport qu'il soutient avec l'hérésie, demeurent au stade empirique. Nous montrerons ci-après (57-60) que cette dualité est seulement apparente, et qu'elle se résout objectivement dans la définition essentielle du schisme. Il convient donc présentement d'insister sur le fait que, non seulement la charité, mais également la vérité est cause de l'unité.

Et, en effet, le Christ Lui-Même réfère l'unité qui est l'objet de Sa prière, à la communication de la parole et à la Foi. « Je prie aussi pour ceux qui, grâce à leur prédication, croiront en moi, afin que tous soient un, comme Vous Père Vous êtes en moi et moi en Vous, afin qu'ils soient un en nous. »³⁰. Croire en la même Parole entraîne d'avoir la même manière d'être : avoir la même manière d'être, c'est être « un ». La Foi est donc génératrice d'unité.

Allèguerait-on que si la Foi entraîne une manière d'être, et pas seulement de penser, ce n'est pas en tant qu'elle est adhésion intellectuelle, mais en tant qu'elle jaillit, dans le *mens*, à une profondeur où l'amour se trouve également impliqué ? Il est vrai. Mais c'est cela même qui résulte de l' « involution », et même de la réciprocité, que nous avons ci-dessus (47) observée entre la Foi et la charité.

Nous venons de voir que le schisme doit être référé à la Foi. Nous allons maintenant examiner comment il s'y oppose.

³⁰ Jean XVII, 20, 21.

2. LA SITUATION DU « SCHISME » PAR RAPPORT A LA FOI. LA NOTION DE « SCHISME-ERRANCE ».

52. Le rapport que le schisme soutient avec la Foi concerne, en l'une et en l'autre, la même privation, concernant l'aspect ecclésial de l'unité.

Le schisme étant une viciosité de la charité, le rapport qu'il soutient avec la Foi est doublement spécifié. D'une part en effet, ce rapport est évidemment subalterné à celui que la charité elle-même soutient avec la Foi ; d'autre part, le schisme en tant qu'il est une viciosité ne peut être formellement référé qu'à ce qui, dans l'exercice de la Foi, est *positis ponendis* la même viciosité. Cette viciosité, c'est une carence d'unité ; et, plus précisément, une carence de l'unité qui est pour le fidèle, en l'acte même de l'exercice théologal, le sceau de l'appartenance ecclésiale. Nous l'avons rappelé avec S. Thomas : « L'hérésie s'oppose à la Foi, le schisme à l'unité de la charité ecclésiale ». Ce qui, par conséquent, correspond au schisme du côté de la Foi, c'est une privation d'unité en tant que celle-ci ressortit à l'Eglise.

En d'autres termes, et en récapitulant ce que nous avons ci-dessus observé (47), la charité requiert la Foi ; l'unité, telle qu'elle découle dans l'Eglise de la charité, requiert l'unité de la Foi en tant que l'Eglise contribue d'une manière propre à la fonder. Le schisme s'oppose à l'unité de la charité ecclésiale ; il lui correspond la privation qui peut, eu égard à l'Eglise, s'opposer à l'unité de la Foi.

Nous sommes donc amenés à rappeler ce en quoi consiste la contribution propre de l'Eglise à l'unité de la Foi.

L'UNITÉ DE LA FOI REQUIERT, *EX PARTE ECCLESIAE*,
QUE LE MAGISTÈRE DE L'EGLISE AFFIRME DE LUI-MÊME
QU'IL EST DIVINEMENT ASSURÉ DE L'INFAILLIBILITÉ.

53. L'unité de la Foi, comme celle de la charité, vient de ce que l'ordre théologal a pour Principe, pour Objet et pour Terme, Dieu-Trinité. C'est Dieu Lui-Même qui, par la Communication gratuite de

Sa propre Nature¹⁶, opère l'unité qui est propre à la Foi et à la charité, aux trois points de vue de l'efficience, de la forme et de la finalité. Mais ce n'est évidemment pas à ce point de vue primordial qu'il convient de se placer pour discerner, à quelque égard que ce soit, une viciosité. Le défaut, s'il se produit, ne peut être imputé qu'à la contribution apportée à l'exercice théologal par les causes créées. Pour le déterminer en ce qui concerne la Foi, il convient donc de considérer quelles doivent être, dans le croyant, les qualités dont l'exercice de cette vertu est en droit accompagné.

Or la Foi théologale est une connaissance qui repose sur un Témoignage. Et elle se distingue de toutes les autres connaissances du même genre par la certitude qui lui est propre ; certitude qui transcende même toutes celles qu'impliquent, dans l'ordre naturel, les évidences soit les plus primitives soit les plus immédiates. Ce qui, par conséquent, est, pour le croyant, la pierre de touche de la Foi dont il a la grâce, c'est la qualité de la certitude qui est en droit inhérente à tout acte de Foi. L'acte de croire requiert donc l'assurance *certaine*, certaine selon cette même qualité de certitude qui est celle de la Foi, que l'énoncé dont le contenu intelligible spécifie l'acte de la Foi exprime, non certes adéquatement *ex parte Objecti*, mais exactement *ex parte subjecti*, la Vérité.

Ce « certificat de conformité » à la Vérité doit donc satisfaire à deux conditions.

Premièrement, la conformité à la Vérité doit être exprimée sous la forme d'un témoignage qui soit intelligible humainement, puisque la certification en est intégrée à l'acte de Foi qui est un acte humain d'intelligence, acte dont la nature même requiert un témoignage.

Il s'ensuit que l'Autorité à laquelle incombe cette certification, doit la notifier expressément à tous les fidèles. L'Autorité doit par conséquent prendre humainement dans l'Eglise la responsabilité de cette certification.

Deuxièmement, la conformité à la Vérité doit être affirmée avec une certitude qui soit celle-là même de la Foi théologale. Or, si une *telle certitude* ne peut avoir pour fondement que la Véracité divine, elle présente d'ailleurs les deux modalités dont l'unité intègre la

nature même de la certitude, savoir l'inerrance et la fermeté : celle-ci étant intime au sujet, celle-là concernant le rapport du sujet à l'objet.

La Foi ne peut être une que si elle est pour ainsi dire l'arche dans laquelle tous les croyants voguent ensemble sur les contingences de la vie, avec une commune et transcendante sécurité, parce que chacun est intimement enté dans la même certitude, celle de ne pouvoir errer.

Or l'inerrance, que requiert *ex parte objecti* la certitude, n'est assurée, que si le Magistère précise, *sans errance possible*, quel est le sens, et quelle est par conséquent la portée, des énoncés révélés. Et la fermeté, que requiert *ex parte subjecti* la certitude, n'est assurée que si le croyant perçoit, dans chacun des actes du Magistère, la manifestation même de la Vérité.

Il s'ensuit qu'à l'un comme à l'autre point de vue, l'Autorité à laquelle incombe la certification de conformité à la Vérité, doit être exempte de toute errance et *être connue comme telle* ; « connue comme telle », non pas seulement par arguments de raison, ce qui disqualifierait la certitude de la Foi ; « connue comme telle », avec la certitude qui est celle de la Foi, et qui ne peut être humainement fondée que sur cette même Autorité.

C'est donc l'Autorité qui doit s'affirmer elle-même comme étant infaillible, en l'accomplissement de la fonction qui lui est propre, savoir de certifier la conformité des articles révélés à la Vérité.

CONFIRMONS, PAR « *REDUCTIO AD ABSURDUM* »,
CET ASPECT SI IMPORTANT DE LA DOCTRINE
QUI CONCERNE, DANS L'EGLISE, L'AUTORITÉ.

54. Supposé que l'Autorité ne s'affirmât pas elle-même comme étant infaillible, il en résulterait deux insurmontables difficultés.

La première est celle du « processus indéfini ». Si l'Autorité qui définit [les articles de Foi] ne s'affirmait pas infaillible, l'affirmation d'infailibilité devrait être faite par une autre Autorité. Dès lors, le même dilemme se poserait pour cette seconde Autorité que pour la première : ou bien en effet elle ne s'affirmerait pas elle-

même infaillible, et elle renverrait par conséquent à une troisième Autorité, et celle-ci à une quatrième, etc., ... indéfiniment ; ou bien la seconde Autorité s'affirmerait elle-même comme étant infaillible, et cette prérogative devrait alors être attribuée à la première Autorité, car l'éventualité contraire donnerait lieu à la seconde difficulté.

Laquelle consiste en ce que, pour transférer l'infailibilité, de la seconde Autorité dont on suppose qu'elle s'affirmerait elle-même infaillible, à la première Autorité dont on suppose qu'elle ne s'affirmerait pas elle-même infaillible, pour opérer ce transfert donc, on devrait forger une inférence dont la certitude serait fondée seulement sur la raison humaine, et non sur la Véracité divine. La certification d'infailibilité reposerait donc en définitive sur la raison ; par suite, elle n'aurait pas la qualité qui est cependant absolument requise pour qu'elle puisse être intégrée, comme il se doit, au jugement et à la certitude de la Foi théologale.

On voit donc que l'Autorité à qui il incombe de définir les articles révélés doit *affirmer d'elle-même*, explicitement et en le communiquant humainement, qu'elle est divinement infaillible, autrement dit qu'elle jouit du charisme désigné sous le nom d'infailibilité.

Cela est requis, nous venons de le montrer, eu égard à l'économie de la Foi théologale. Cela est possible, nous y reviendrons (58), parce que l'Eglise jouit, dans le Christ dont elle est l'épouse, de la prérogative qui lui est propre à Lui, savoir de témoigner de soi-même³¹. Et nous pouvons noter, en passant, que NEWMAN encore anglican estimait que l'Eglise catholique romaine donne le signe le plus manifeste de son origine divine en étant la seule à affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible³².

Nous avons de plus montré que cette auto-affirmation, que l'Autorité doit faire de sa propre infailibilité, est une condition nécessaire pour que l'unité de la Foi puisse être réalisée. Aussi bien, l'être et l'un sont convertibles. La Foi est « une », tout simplement parce qu'elle « est ». Et, si elle « est », elle est « une ». Observer que

³¹ Jean VIII, 14 : « Bien que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai, parce que je sais d'où je suis venu et où je vais ».

³² *An Essay on the development of Christian Doctrine* Ch. I, section 2 : *An infallible developing authority to be expected.*

l'exercice de la Foi soit et doive être le même pour tous les croyants, constitue en quelque sorte la phénoménologie de l'unité, mais ramène nous venons de le voir à la nature même de la Foi. Et si, en vue de situer le schisme par rapport à la Foi, il convient de se placer au point de vue de l'unité, selon lequel, primordialement, le schisme est spécifié, c'est en réalité la substance même de la Foi qui se trouve, par le schisme, menacée.

C'est en vue de le préciser, que nous désignons comme nous l'avons annoncé (51) par la locution « schisme-errance », le schisme en tant qu'il s'oppose à la Foi et à l'unité.

3. EN QUEL SENS Y A-T-IL « INVOLUTION » ENTRE LES DEUX MANIFESTATIONS DE LA MEME PRIVATION D'UNITE ?

L'une concerne la charité ecclésiale, et constitue le schisme-indifférence ; l'autre concerne le fondement ecclésial de la Foi, et c'est le schisme-errance.

PRÉCISIONS DE VOCABULAIRE.

55. Nous disons que deux choses sont en « involution », lorsque chacune exerce sur l'autre une certaine causalité ; la causalité de la première chose sur la seconde, et celle de la seconde sur la première, étant évidemment de nature différente.

Nous rappelons d'autre part la terminologie qui a été ci-dessus (51) précisée.

Nous appelons « schisme-indifférence » ou « schisme considéré au point de vue de la charité », le schisme entendu au sens habituel : « on appelle schismatiques ceux qui refusent d'être soumis au Pape et d'être en communion avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis » (49).

Nous appelons « schisme-errance » ou « schisme considéré au point de vue de la Foi », le fait de s'opposer, soit activement par la parole ou par les actes, soit passivement par simple prétérition, à ce que, dans l'Eglise, l'Autorité doive affirmer d'elle-même qu'elle jouit divinement du charisme de l'infaillibilité.

IL Y A « OBJECTIVEMENT » INVOLUTION,
ENTRE LE SCHISME CONSIDÉRÉ QUANT A LA CHARITÉ,
ET LE SCHISME CONSIDÉRÉ QUANT A LA FOI ;

56. autrement dit, entre le schisme-indifférence et le schisme-errance.

Nous disons « objectivement », afin de réserver une question sur laquelle nous reviendrons au chapitre II : celle de savoir quelle est la nature du péché commis par ceux qui, « objectivement », tombent dans le schisme.

a) Première partie de l'involution. Le schisme-errance entraîne le schisme-indifférence.

En vertu même de sa nature, le schisme-errance détruit l'unité de la Foi, puisqu'il en supprime l'indispensable fondement ecclésial. S'opposant à l'unité de la Foi, le schisme-errance s'oppose par le fait même (49 b) à celle de la charité ecclésiale ; et c'est en cela que consiste, selon S. Thomas (49 a), le schisme essentiel.

b) Seconde partie de l'involution entre les deux sortes de schisme. Le schisme quant à la charité a-t-il pour conséquence le schisme quant à la Foi ?

Si on explicite cette question en y remplaçant le défini par l'essentiel de la définition, elle s'énonce comme suit. Ne pas avoir, à l'égard de l'Autorité, une soumission de communion, entraîne-t-il de s'opposer à ce que l'Autorité doive affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible ?

— Répondre à cette question requiert de la préciser, ce qui revient à préciser la définition usuelle du schisme-indifférence. Si en effet la non-soumission à l'Autorité concerne, en celle-ci, l'exercice du pouvoir magistériel, cette non-soumission s'oppose par le fait même à l'auto-affirmation faite par l'Autorité de sa propre infaillibilité ; mais alors, cette non-soumission n'est pas seulement un schisme, elle s'accompagne, *en fait et objectivement*, d'une hérésie. Si donc on entend que la question posée concerne le schisme lui-même, et non l'hérésie, il faut préciser que la non-soumission de communion en laquelle consiste le schisme-indifférence, s'accom-

pagne cependant d'une soumission à l'Autorité en tant que celle-ci exerce le pouvoir magistériel.

La question, ainsi précisée, est dès lors la suivante. Est-il possible de n'être pas soumis à l'Autorité et de ne pas être en communion avec les fidèles qui lui sont soumis, bien qu'on reconnaisse l'Autorité quant à l'exercice du pouvoir magistériel, et quant à l'auto-affirmation qu'elle doit faire de sa propre infaillibilité ?

— Cette question est la même que celle de la foi dite « morte », savoir : la foi peut-elle subsister sans la charité ? Pareillement : le fidèle peut-il demeurer en communion intelligible avec le Magistère exercé par l'Autorité, sans être en communion de « charité ecclésiastique » avec cette même Autorité ?

La première question concerne le rapport du croyant à Dieu, la seconde le rapport du fidèle à l'Eglise ; mais c'est radicalement la même difficulté, qui appelle par conséquent, *positis ponendis*, la même résolution.

Cette résolution, la voici. *Il n'est pas impossible* que la Foi subsiste sans la charité, à la condition évidemment qu'il n'y ait pas de péché contre la Foi. De même, *il n'est pas impossible* que le schisme quant à la charité, supposé qu'il soit strictement schisme et non hérésie, ne s'accompagne pas de schisme quant à la Foi.

Cela n'est pas impossible, parce que Dieu est Maître de Ses dons ; et qu'Il peut conserver, voire communiquer, telle grâce à tel sujet même mal disposé qui accepte de recevoir cette grâce-là seulement, et non les grâces qui en eussent été normalement l'accompagnement.

— Cette non-impossibilité de droit correspond-elle à une réalisation effective ?

En ce qui concerne le rapport du croyant à Dieu, il faut répondre affirmativement. L'« Auteur de la Foi » peut conserver et même communiquer la grâce de la Foi, sans communiquer la charité si la grâce en est refusée. Le croyant ne jouit pas, alors, de la « charité ecclésiastique », mais il ne pose aucun acte qui l'opposerait formellement à l'Autorité de l'Eglise. L'inclination qu'il a pour son propre bien surnaturel, jouant dans la grâce de la Foi, suffit pour qu'il conserve cette grâce, adhérant ainsi à tous les articles révélés, en particulier

à l'existence du Magistère affirmant sa propre infaillibilité. L'acte de croire est ainsi rendu possible, le rapport du croyant à l'Eglise jouant le rôle qu'il doit jouer, parce qu'il est réalisé au sein du rapport que le même croyant soutient avec l' « Auteur de la Foi ». Et l'expérience confirme que la Foi subsiste fréquemment toute une vie, dans l'attente latente d'une conversion que l'imminence de la mort exige enfin d'affronter.

En ce qui concerne le rapport du fidèle à l'Eglise, il faut répondre à la même question négativement. Il n'est pas impossible, selon la Puissance divine absolue, que le schisme quant à la charité ne s'accompagne pas de schisme quant à la Foi. Mais en fait, l'expérience fondant et confirmant le témoignage de S. Jérôme et de S. Thomas, le schisme-indifférence dégénère toujours en hérésie, et donc en schisme-errance *a fortiori*.

Pourquoi les deux rapports que le croyant soutient respectivement avec l' « Auteur de la Foi » et avec l'Eglise diffèrent-ils sur ce point ?

Les paragraphes suivants sont consacrés à l'examen de cette apparente anomalie.

4. LE SCHISME QUANT A LA CHARITE ET LE SCHISME QUANT A LA FOI SONT PRATIQUEMENT CONVERTIBLES ENTRE EUX.

Nous avons ci-dessus précisé (55), ce qu'il faut entendre par « convertibilité ».

LE SCHISME ABOUTIT A L'HERÉSIE.

57. On ne peut pas prouver qu'il en doive être ainsi (58), mais on peut en rendre compte *a posteriori*.

Le principe de l'explication consiste en ce que Dieu respecte la liberté que d'ailleurs Il crée. Dieu Lui-Même ne peut communiquer telle grâce, si cette grâce lui est expressément refusée ; il faudrait, pour qu'Il la communiquât, que d'abord Il convertît celui qui doit la recevoir. Il suffit d'appliquer ce principe dans le cas du schisme quant à la charité, pour comprendre comment celui-ci se dégrade,

immanquablement en fait, d'abord en schisme quant à la Foi, ensuite en hérésie. En d'autres termes, c'est la notion de « schisme quant à la Foi », ou « schisme-errance », qui constitue le *medium* à la fois concret et intelligible de la dégradation du schisme en hérésie. Par contre, c'est parce que le schisme-indifférence se dégrade jusqu'à l'hérésie qu'il est en fait inséparable du schisme-errance, autrement dit qu'il est pratiquement convertible avec lui. Quant aux notions, le schisme-errance est étranger au schisme-indifférence ; mais, quant à la réalité, il est dans la Foi la même privation d'unité que le schisme-indifférence dans la charité. En vue de le montrer, l'incoercible exigence qui, dans le fait, quête le comment, conduit à rappeler une importante donnée.

58. Le croyant, s'il est soumis à l'Autorité et en communion intelligible avec le Magistère, adhère en fait à l'auto-affirmation que le Magistère fait de sa propre infaillibilité, sans pour autant poser explicitement un acte d'intelligence [et de Foi] dont l'objet serait cette auto-affirmation.

C'est en effet dans le Christ, et en Lui Seul, que se réalise la communion intelligible de chaque croyant avec le Magistère. Car cette communion est la résultante des deux rapports que soutiennent avec le Christ, le Magistère d'une part, le croyant d'autre part.

L'acte par lequel le Magistère affirme sa propre infaillibilité ne peut en effet être que l'acte du Christ dont le Magistère est l'instrument. Car affirmer de soi-même qu'on est ce qu'on doit être, c'est réaliser à l'intime de soi-même ce en quoi précisément consiste la vérité ; c'est donc être la vérité. « Le Christ, [Seul sur terre], peut témoigner de Lui-Même et son témoignage est vrai³¹, parce qu'Il est la Vérité »⁷. Si le Magistère témoigne de lui-même, c'est en vertu de l'« être avec » promis par le Christ³³. C'est en étant investi du Christ, en étant avec le Christ un même acte selon l'être, que le Magistère porte sur lui-même, comme instrument du Christ, un témoignage qui est enté en celui du Christ. L'auto-témoignage du Magistère est pour ainsi dire la manifestation sensible et institutionnalisée du témoignage qui est immanent à l'Eglise militante, comme le Chef l'est à chacun de Ses membres.

³³ Matt. XXVIII, 20.

Réciproquement, le Christ porte en Lui-Même, dans Son propre Auto-Témoignage, l'auto-témoignage du Magistère ; Il en apporte donc, partout où Lui-Même est présent, la grâce singulière.

Et comme, selon S. Paul, le Christ qui est, uniment « l'Auteur et le Consommateur de la Foi »³⁴, *vit*³⁵ en chacun de Ses membres, Il porte la grâce de l'auto-témoignage en tout croyant qui l'accueille. Le signe qu'il y a accueil, est, pour cette même grâce, la condition de la réception ; et ce signe, c'est d'être en communion avec le Magistère, en qui cette réception est adéquate, primordiale, plénière.

Le Magistère, qui participe l'Auto-Témoignage du Christ, ne peut communiquer son *propre* auto-témoignage, car le participant c'est-à-dire le Magistère, ne peut pas être le pseudo-principe d'une impossible « participation parallèle ». Mais la con-formité, ou communion intelligible avec le Magistère est, en vertu de l'ordre établi par le Christ, la condition nécessaire et suffisante pour que le croyant ait en lui-même, selon qu'il lui convient, la grâce de l'Auto-Témoignage qui est propre au Christ.

Le croyant a en effet cette grâce dans la certitude de la Foi ; et il l'a, plus précisément, dans la qualité de fermeté qui est propre à cette certitude : le croyant SAIT qu'il ne se trompe pas, qu'il est dans la Vérité. Enté dans le Christ, et en communion avec le Magistère, le croyant, en l'acte même de croire *a donc en lui-même* le Témoignage qui procède du Christ et qui subsiste institutionnellement dans l'auto-affirmation d'inafaillibilité qui est propre au Magistère. En sorte que le croyant en acte de croire adhère effectivement, *comme il se doit*, à cette auto-affirmation ; et cela, par le jeu spontané de sa connaturalité avec le Christ, quoi qu'il en soit d'ailleurs d'un exercice formel de la Foi concernant le Magistère.

Ainsi l'auto-affirmation d'inafaillibilité qui est propre au Magistère est évidemment objet de Foi, et elle doit faire l'objet de tel et tel acte de Foi ; mais si cette vérité est immanente comme il se doit

³⁴ Heb. XII, 2.

³⁵ Gal. II, 20.

en tout acte de Foi, ce ne peut être *formellement* en tant qu'objet cru ; et c'est, *réellement*, par la communion vitale et intelligible que le Christ établit entre chacun de ses membres, et Lui-Même l' « Auteur et le Consommateur de la Foi » ³⁴, en tant qu' « Il est avec » ³³ le Magistère de l'Eglise.

ON COMPREND, A PARTIR DE LA, COMMENT LE SCHISME SE DÉGRADE, INÉLUCTABLEMENT EN FAIT, EN HÉRÉSIE.

59. a) La première phase est le passage du schisme quant à la charité au schisme quant à la Foi.

De soi, c'est-à-dire eu égard à l'aspect formel des différentes données considérées, n'être pas soumis au Pape selon cette sorte de soumission qu'impère la charité ecclésiale, n'entraîne pas nécessairement (56 b) de n'être pas en communion intelligible avec le Magistère au point de vue de la Foi. Mais *en fait*, dans la concrétude de la vie théologale, il n'en est pas ainsi. La communion intelligible étant fondée, comme on vient de l'expliquer (58), dans la communion de charité, la rupture de celle-ci entraîne qu'*en fait* la première n'est plus assurée.

Insistons sur ce point. Le croyant, qui n'est plus ni soumis au Pape ni en communion de charité ecclésiale avec les fidèles soumis au Pape, est-il un avec le Christ, en telle manière qu'il participe vitalement à l'Auto-Témoignage d'infailibilité sans lequel il lui serait impossible de poser un acte de Foi ?

Oui, *il n'est pas impossible*, nous le répétons, que le Christ communique cette grâce de Lumière, indépendamment de la charité ecclésiale dont la grâce est refusée. Mais c'est pour ainsi dire une faveur doublement gratuite et, en fait, l'expérience le prouve, rarement accordée. L'ordre « ordinaire » est que la rupture de la charité ecclésiale suspende la participation par connaturalité à l'Auto-Témoignage qui est propre au Christ. En sorte que le schismatique quant à la charité, bien qu'il puisse faire explicitement des *actes* de Foi en l'auto-affirmation du Magistère, et ainsi *n'être pas déjà* hérétique, n'en est pas moins affecté, *virtuellement parce qu'habituellement*, c'est-à-dire quant à l'*habitus* de la Foi, de la privation en laquelle consiste formellement le schisme quant à la Foi.

En d'autres termes, le schismatique quant à la charité peut conserver l'*habitus* de Foi informe, et recevoir les grâces actuelles d'illumination requises pour faire des *actes* de Foi en l'auto-affirmation d'infailibilité qui est propre au Magistère ; mais ce schismatique ne dispose plus vitalement et habituellement de cette auto-affirmation, parce qu'il n'en a plus la fruition gratuite dans le Chef qui Seul peut la communiquer. Dès lors, les actes de Foi posés par le schismatique n'ont plus *en fait* que par suppléance gratuitement accordée acte par acte, et non par l'exercice spontané de l'*habitus* de Foi informe qui demeure lié, une composante qui leur est essentielle *en droit*, cette composante étant, nous l'avons rappelé (52), la présentation des articles faite par le Magistère affirmant d'ailleurs de lui-même qu'il est divinement assuré de l'infailibilité.

Il s'ensuit que la certitude de la Foi, même si elle demeure encore matériellement intacte quant à l'inerrance, est ébranlée quant à la fermeté. Et cette viciosité s'immisce, en raison de l'unité d'exercice qui est inhérente à la psychologie vivante, même dans les actes de Foi en l'auto-affirmation du Magistère. Celle-ci, bien qu'elle ne soit pas niée, s'estompe peu à peu dans le champ visuel du schismatique encore croyant. Ce croyant, en fait et au moins objectivement sinon consciemment, n'adhère plus *habituellement* (par l'*habitus* de Foi) à l'auto-affirmation que doit faire le Magistère de sa propre infailibilité ; c'est-à-dire que par simple prétérition, objectivement quoique non consciemment, virtuellement et non actuellement, il est en état de schisme contre la Foi.

Ainsi, le schisme-indifférence qui dure évolue normalement en schisme-errance, en raison du caractère vital qui est inhérent à la communication dont le schisme contre la Foi est précisément l'exclusion.

b) La seconde phase de la dégradation du « schisme quant à la charité » en hérésie, est le passage du « schisme quant à la Foi » à l'hérésie.

Le schisme quant à la Foi, s'il est conscient et délibéré, entraîne l'hérésie pour deux raisons. D'une part il consiste à rejeter un article de foi déterminé, savoir l'auto-affirmation d'infailibilité. D'autre

part, et en conséquence, il rend impossible de poser quelque acte de Foi que ce soit.

La seconde phase du processus que nous analysons équivaut donc à la prise de conscience, et à la ratification que fait de son propre état le croyant qui, au terme de la première phase, se trouve objectivement, mais par simple prétérition et *virtuellement* seulement, dans l'état de schisme contre la Foi.

Or cette prise de conscience, accompagnée de pertinacité, découle des normes générales concernant la disparition des *habitus*. Le croyant qui, sans encore nier l'auto-affirmation d'infaillibilité qui est propre au Magistère, pratiquement, n'adhère plus à cet article qu'implicitement et *per modum actus*, se met, pratiquement également, dans l'impossibilité de faire un *véritable* acte de Foi. Il peut encore poser l'acte d'intelligence qui est le support de l'acte de Foi ; et il peut même recevoir, pour le faire, des grâces actuelles. Mais, en réalité, un tel acte ne procède pas de l'*habitus* de Foi, pas même informe ; et cet *habitus*, non exercé, disparaît, au moment où l'auto-affirmation d'infaillibilité, tombée dans l'oubli et pratiquement évincée, est explicitement niée, alors qu'elle aurait dû, en telles circonstances déterminées, être explicitement affirmée.

c) Cette description, d'ordre psychologique, peut être schématiquement récapitulée comme suit.

Le schisme-indifférence est une privation d'unité qui concerne formellement la charité ecclésiale ; et cette privation s'étend, en vertu de la synergie qui est inhérente à l'ordre théologal, à l'acquiescement habituel que le croyant, pour croire, doit nourrir à l'intime de lui-même, concernant l'auto-affirmation d'infaillibilité qui est propre au Magistère de l'Eglise. Le schisme quant à la charité implique donc, inéluctablement par synergie inversée entre la Foi et la charité, l'état en quoi consiste le schisme quant à la Foi, au moins objectivement et sans pertinacité.

Cependant, le schisme-errance, même s'il consiste en une simple prétérition, altère radicalement l'exercice de la Foi, et notamment la fermeté de la certitude théologale. En sorte que, en cet état, le croyant ne met plus en œuvre l'*habitus* de Foi, bien qu'il en puisse encore poser les actes par l'illumination et par l'impulsion de

grâces actuelles. Mais, d'une part ces grâces sont généralement suspendues, en raison de la rupture qui sépare le schismatique de la communion ecclésiale ; et, d'autre part, le schisme quant à la Foi, s'il dure, s'accompagne en fait d'une prise de conscience que provoque inéluctablement les affrontements de la vie, et qui le transforme en hérésie.

LA CONVERTIBILITÉ QUI EXISTE « PRATIQUEMENT »
ENTRE LE SCHISME QUANT A LA CHARITÉ ET LE SCHISME QUANT A LA FOI
EST EN DÉFINITIVE MONTRÉE
PAR LE FAIT QUE LE SCHISME ABOUTIT A L'HÉRÉSIE.

60. En d'autres termes, l'exacte portée de l'affirmation développée dans cette quatrième section est précisée par l'argument que nous venons de développer (59).

Le moment crucial de cet argument est en effet l'enchaînement des deux phases, c'est-à-dire le fait qu'une seconde phase succède inéluctablement à la première ; ou bien, équivalement, le moment crucial consiste en ce que le schisme-errance, par simple prétention de l'auto-affirmation que le Magistère doit faire de sa propre infailibilité, devienne le schisme-errance conscient et délibéré.

Si le schismatique encore croyant continuait à recevoir les grâces actuelles qui suppléent à la fermeté de sa propre Foi en l'auto-affirmation du Magistère, il demeurerait *en réalité* dans l'état de schisme-indifférence, et cet état n'impliquerait que *virtuellement* celui du schisme-errance.

Mais, en réalité, il n'en est pas ainsi. Le gouvernement divin ne comporte pas d'une manière durable ces grâces de suppléance qui tiennent en suspens, pour le schisme-errance, le passage du « virtuel » à l'« actuel ». Le signe en est précisément que le schisme aboutit à l'hérésie, et que par conséquent le schisme-errance virtuel s'achève si l'on peut dire en schisme-errance délibéré, lequel est convertible avec l'hérésie elle-même, ainsi que nous l'avons ci-dessus observé (59 b). C'est donc bien la dégradation *observée* du schisme en hérésie, qui manifeste et qui prouve la convertibilité qui existe *pratique-*

ment entre les deux formes du schisme, l'une quant à la Foi, l'autre quant à la charité ; l'une indifférence à l'Amour, l'autre errance contraire à la Vérité.

Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle cette distinction entre deux formes du schisme peut, au premier abord, paraître vaine.

D'une part en effet, cette distinction, comme telle, n'a, nous venons de le voir, de consistance, qu'en vertu du rapport qui existe concrètement entre le schisme et l'hérésie ; dès lors il semble que ces deux données soient suffisantes pour rendre compte de la réalité.

D'autre part, le schisme quant à la Foi est difficilement observable, puisque la forme délibérée en est en fait l'hérésie, tandis que la forme virtuelle en est instable. Convient-il, dès lors, de retenir une notion qui paraît ne pas répondre à l'observation ? Et si seul existe réellement le schisme quant à la charité, il suffit de l'appeler schisme tout simplement, comme on l'a toujours fait.

Nous observerons, au chapitre II, que ces difficultés sont seulement apparentes.

La notion de « schisme-errance » a une portée réelle, puisqu'elle permet de situer avec exactitude quel est le comportement de l'actuelle « autorité » de l'Eglise. C'est donc la conjoncture actuelle qui manifeste la lacune dont se trouve hypothéquée la définition classique du schisme.

Si cette définition, pratiquement, a suffi, c'est parce que le « consensus commun » a toujours sous-entendu, plus ou moins consciemment selon les personnes, une clause qui fait état, précisément, du schisme quant à la Foi ; clause que la « nouvelle église » voudrait abolir, alors qu'il la faut proclamer comme étant la pierre d'angle de l'Eglise épouse du Christ « qui est la Vérité »⁷.

Nous retenons donc la notion de schisme quant à la Foi, ou de schisme-errance ; et nous allons l'intégrer à la définition du schisme.

5. LA DÉFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME.

LA DÉFINITION ESSENTIELLE CONSIDÉRÉE EN ELLE-MÊME.

61. a) Nous disons que cette définition est essentielle, parce qu'elle consiste à coordonner l'une avec l'autre les deux acceptions du schisme ; lesquelles, pratiquement, sont convertibles entre elles, nous l'avons montré (57-60).

Le schisme n'a pas d'essence, non plus que le mal en général. Il présente deux caractères « propres ». Et de même que les « propres » découlent de l'essence, ainsi, pris ensemble, les deux caractères propres du schisme en constituent la « définition essentielle ».

Cette définition, qui manifeste ce que l'instinct de la Foi a toujours compris, la voici.

« Le schisme consiste à n'être pas soumis au Pape, et à n'être pas en communion avec les membres de l'Eglise qui lui sont soumis, et à se trouver ainsi privé de l'auto-affirmation d'infailibilité sans laquelle l'acte de la Foi est impossible ».

Ces deux caractères propres du schisme, savoir la carence de soumission et la privation d'auto-affirmation, étant *pratiquement* convertibles entre eux (60), il suffit, pour qu'il y ait schisme au moins objectivement, que soit l'un soit l'autre de ces deux caractères se trouve effectivement réalisé.

b) La définition essentielle du schisme, [ou définition usuelle complétée et rendue ainsi adéquate], présente trois caractères.

1) Elle précise adéquatement, et pas seulement partiellement, ce pourquoi le schisme est un mal, comment il est une viciosité qui concerne non seulement la charité, mais également l'exercice de la Foi théologique.

2) Elle suppose expressément que le Pape et les évêques qui sont en communion avec lui, c'est-à-dire la plus haute Autorité de l'Eglise, affirme d'elle-même qu'elle est infailible. C'est le principe qui importe, et c'est ce principe que nous considérons ; nous

n'avons pas, ici, à faire état des différentes modalités de l'infail-
libilité : pouvoir ordinaire, pouvoir extraordinaire.

3) Elle est *objectivement* convertible avec la « *définition de situation* » (8) dont la pierre d'attente a été ci-dessus posée (46). Le schisme consiste en effet, selon cette définition, à subvertir la norme fondamentale subordonnée, c'est-à-dire la manière selon laquelle l'Eglise présente comme tels les articles révélés. Or, si on précise ce en quoi consiste cette subversion, à savoir de s'opposer de quelque façon que ce soit à l'auto-affirmation d'infailibilité qui est inhérente à l'Autorité, d'une part on achève dans sa propre ligne la définition de situation, et d'autre part on retrouve *objectivement* la définition essentielle qui lie organiquement le schisme-indifférence et le schisme-errance.

Ainsi, les deux définitions du schisme, l'une essentielle, l'autre de situation, doivent être objectivement convertibles entre elles, eu égard au fait que, dans l'Eglise catholique romaine qui est le Corps mystique du Christ, l'Autorité doit affirmer d'elle-même qu'elle est divinement assurée de sa propre infailibilité. La définition essentielle du schisme désigne concrètement les entités que la définition de situation situe en fonction de l'acte humain et de la conscience faussée.

Il convient dès lors de préciser comment la dualité des définitions se ramène à l'unité.

LA DÉFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME A POUR FONDEMENT DANS L'ORDRE NATUREL, LA DÉFINITION DE SITUATION.

62. On peut en effet exprimer comme suit le rapport qui existe entre les deux définitions.

La définition de situation renvoie à la norme fondamentale subordonnée (46) ; laquelle consiste, dans l'ordre théologal, en ce que les articles de la Foi doivent être présentés comme étant divinement révélés. Or cette norme, par nature, relie deux entités : d'une part ce qui norme, d'autre part ce qui est normé. Eu égard à ce qui est normé, la norme doit être notifiée aux fidèles : ceux-ci doivent donc être soumis au Pape et en communion avec les fidèles qui lui

sont soumis. Eu égard à ce qui norme, la norme doit être fondée, et elle ne peut l'être que dans l'Autorité ; celle-ci doit donc affirmer d'elle-même qu'elle est divinement assurée de sa propre infaillibilité. S'opposer à ces deux aspects de la norme constitue, respectivement le schisme-indifférence et le schisme-errance, dont l'ensemble est précisément signifié par la définition essentielle.

Nous venons d'établir que les deux définitions du schisme, l'une se référant à la métaphysique de l'ordre moral, l'autre à l'ensemble de l'ordre théologal, sont *objectivement* convertibles entre elles ; et le *medium* qui montre cette convertibilité est la notion de « schisme quant à la Foi », ou « schisme-errance ».

Nous avons déjà observé, à propos de l'hérésie, que l'acte humain considéré au point de vue moral, et l'acte de la Foi théologique se correspondent par analogie (39). Que cette analogie ait une portée réelle, s'est trouvé confirmé par le fait que le premier degré de la conscience faussée permet de préciser comment l'hérésie est subjectivement une viciosité (41).

Semblablement, le second degré de la conscience faussée induit, par analogie, à définir le schisme comme s'opposant, dans l'ordre théologal, à la norme fondamentale subordonnée. Voilà ce que nous venons de montrer en nous plaçant à un point de vue *objectif*, celui qui consiste à considérer la nature du schisme. Il convient maintenant d'examiner, en utilisant la même analogie, et pour autant en en confirmant la portée, comment le schisme est *subjectivement*, c'est-à-dire dans le schismatique, une viciosité.

Nous considérerons successivement, au titre de « sujets » du schisme, dans les trois chapitres suivants : les personnes physiques que sont les baptisés (chapitre II), les personnes morales qui sont investies de l' « autorité » (chapitre III), la personne physique et morale du cardinal K. WOŹTYLA et les personnes physiques qui professent d'être en communion avec lui (chapitre IV).

CHAPITRE II

LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉ ET LES BAPTISÉS EN QUI IL PEUT ÊTRE RÉALISÉ.

Nous observons d'abord que, loin d'être abstraites, les questions que pose ce rapport entre les deux incidences du schisme, l'une objective l'autre subjective, sont issues de l'observation. La portée en est donc très concrète. Or, ce qu'on observe, c'est d'abord que le schisme peut durer. Nous serons ainsi amenés à montrer que l'existence du schisme-état confirme la définition essentielle du schisme. Celui-ci est « errance », et pas seulement « indifférence » (63-65). Ce dont, en second lieu, on fait l'expérience, c'est qu'il faut procéder avec circonspection concernant le retour des schismatiques. Et cela nous amènera à montrer que telle personne baptisée peut être « objectivement » en état de schisme, bien que cet état puisse ne pas avoir en elle raison de péché : au moins au point de vue de la Foi (66-70), quoique non à celui de la charité (71-73). Nous en concluerons derechef que l'unité sur laquelle est fondée la définition essentielle du schisme (61), s'en trouve corroborée (74).

En d'autres termes, le schisme-état peut être considéré, soit au point de vue théorétique, objectivement quant à la nature du schisme, soit au point de vue pratique, subjectivement quant à la psychologie du schismatique. Les deux questions qui en résultent ont le même principe de résolution, savoir la définition essentielle du schisme. Cette définition est ainsi doublement confirmée.

1. LA PERMANENCE DU SCHISME.
LE FAIT. L'EXPLICATION.
LE « SCHISME-ETAT » OBJECTIVEMENT CONSIDERE.

Que le schisme puisse durer, c'est un fait effectivement observé.

Cette permanence du schisme lui confère en quelque sorte une existence objective, laquelle domine relativement la succession contingente des sujets en qui le schisme se réalise. Le fait observé de la permanence fonde donc ce que nous désignons d'une manière plus « formelle » par la locution : « schisme-état objectivement considéré » ; « schisme-état » puisque le même schisme, le même spécifiquement et numériquement, dure dans le temps ; « objectivement considéré », puisqu'on en considère les caractères qui sont communs aux différents sujets qui composent un même groupe schismatique.

Comment le « même » schisme peut-il durer ? C'est ce qu'il convient d'expliquer. Cela revient simplement à rendre compte de la réalité observée. Nous montrerons (63) que la permanence du schisme ne peut s'expliquer qu'en fonction du schisme-errance ; et, ensuite, que la permanence du schisme-errance ne fait que parasiter (65) la permanence de la Foi théologale à laquelle elle est subalternée. L'existence du schisme-errance, et par conséquent la définition essentielle du schisme, s'en trouvent confirmées.

LA PERMANENCE DU SCHISME,
OU « SCHISME-ÉTAT OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉ »,
NE PEUT ÊTRE EXPLIQUÉE QU'EN FONCTION DU SCHISME-ERRANCE.

63. La permanence d'une chose est en effet l'identité qu'elle soutient avec elle-même, eu égard à la différenciation virtuelle dont pourrait l'affecter la succession du temps. La permanence du schisme objectivement considéré requiert donc de référer le schisme à la temporalité.

Or, le schisme-errance et lui seul peut soutenir un rapport avec l'écoulement de la durée. Car un rapport ne peut être réel que si les extrêmes en sont semblables. Et comme la succession du temps n'est une et ne subsiste que par l'esprit, elle ne peut être réellement en rapport avec le schisme que si celui-ci est considéré au point de vue de l'intelligence ; il ne peut donc s'agir que du « schisme-errance ».

Cette raison se trouve confirmée *a contrario*. Car le schisme-indifférence, qui est de souche volontaire, concerne exclusivement le présent. « Etre soumis au Pape », ou « n'être pas soumis au Pape » n'ont aucun sens à l'égard d'un Pape dont le règne est révolu.

Notre question se trouve ainsi circonscrite. L' « état de schisme », qui peut être la conséquence *durable* d'un seul acte, personnel ou collectif, concerne le « schisme-errance ». Et comme celui-ci, radicalement, est contraire à la Foi, on ne peut en comprendre le rapport avec la temporalité qu'en fonction du même rapport concernant la Foi elle-même. Nous allons donc rappeler comment la Foi réalise l'unité, dans l'écoulement de la durée humaine.

LA FOI DEMEURE INCHANGÉE,
QUELLES QUE SOIENT LES PHASES DE LA TEMPORALITÉ.

64. a) « *Una fides* »²⁹. L'unité de la Foi domine tout l'espace-temps. Elle a lieu non seulement à chaque instant entre tous les croyants, mais également entre tous les croyants de tous les temps, ceux qui sur terre ont précédé, ou connu, ou suivi, le Christ « Auteur et Consommateur de la Foi »³⁴. Nous croyons au Christ, de la même Foi qu'Abraham ; jusqu'à la fin du temps, les fidèles croiront à l'Assomption, de la Foi même qu'ont exercée, le 1^{er} novembre 1950, ceux qui furent les témoins de la promulgation. Cette unité de la Foi requiert en particulier ce que voici.

Le rapport que, dans l'Eglise, soutiennent avec telle Déclaration dont on suppose qu'elle est infailliblement promulguée, toutes les personnes physiques et morales qui composent l'Eglise, ce rapport demeure toujours inchangé. Formé en l'acte même de la promulgation, il est pour toujours ce qu'il est au moment où il est divinement institué. Le contenu de la Déclaration est immuable, quelles que soient les explications qui en sont ultérieurement données. L'Autorité est également immuable, quelles que soient les personnes physiques qui en assurent successivement la responsabilité. Les croyants sont, *comme tels*, toujours les mêmes, en vertu de la même Lumière de Foi gratuitement communiquée.

Les générations se succèdent ; l'Eglise, même militante, participe la durée sans succession qu'est l'Eternité. L'exercice infaillible du Magistère suprême [Pape et Concile réunis ensemble], que le mode

en soit ordinaire ou extraordinaire, le *consensus* des fidèles qui lui est spontanément accordé, les rapports que tous soutiennent à la fois entre eux et avec la vérité révélée, sont, dans l'Eglise dont le Chef est la Vérité, doués de pérennité.

b) Ce fait étant rappelé, il convient d'en mettre en évidence l'originalité.

ba) L'immutabilité des énoncés révélés ne serait-elle qu'un cas particulier ?

Nombre d'autres propositions sont en effet communément considérées comme conservant la même signification, de génération en génération. Nous n'entendons pas examiner cette question. Il suffit d'observer que la stabilité présumée est justifiée parce qu'elle se trouve, directement ou indirectement, référée à des réalités dont on estime communément qu'elles demeurent elles-mêmes inchangées. Ces réalités, ce sont les « *natures* ».

Telle proposition qui est communément tenue pour évidente maintenant, et qui était communément tenue pour évidente il y a deux mille ans, une telle proposition est légitimement considérée comme ayant conservé la même signification et la même portée. L'évidence étant en effet, dans les domaines du savoir où elle est possible, la mesure propre de l'intelligence humaine, la stabilité de celle-ci comme nature fonde la stabilité sémantique des propositions qui sont communément tenues pour évidentes.

D'autre part, toutes les locutions qui signifient une expérience immédiate, soit sensible soit métaphysique, sont censées avoir la même stabilité que les réalités « de nature » dont elles constituent la désignation intelligible.

bb) L'immutabilité des articles révélés est irréductible à celle de tout autre énoncé.

La Foi est en effet une connaissance par témoignage, dont l'Objet est Mystère.

L'acte de la Foi ne comporte donc ni évidence ni expérience qui lui serait antécédente. Loin de fonder la stabilité sémantique des

énoncés de Foi, l'expérience mystique la présuppose, et elle n'est communicable que parce que, primordialement, les énoncés de Foi le sont.

L'unité de la Foi n'est donc pas fondée en l'assentiment des croyants, à la manière dont la stabilité du langage quant aux termes fondamentaux est fondée sur celle de la nature humaine. L'unité de la Foi vient d'en Haut, comme la Foi elle-même. Le fondement en transcende, dans chaque croyant, l'expérience que celui-ci peut en faire. C'est en vertu de « l'Esprit de Vérité »³⁶ qu'elle s'étend d'emblée à toute la temporalité. L'immutabilité des énoncés révélés n'est donc pas un cas particulier assimilable à celui de certaines propositions privilégiées dans le champ naturel de l'intelligibilité.

bc) L'unité transtemporelle de la Foi, ou ce qui revient au même l'immutabilité des énoncés révélés, est vécue par chaque croyant, pour autant qu'il s'ouvre à la grâce qui lui est communiquée.

L'analogie avec l'ordre naturel, que nous venons de refuser pour fonder l'unité transtemporelle de la Foi, ne laisse pas d'avoir une portée réelle, si on considère, concrètement en tel et tel croyant, comment est reçue la grâce de l'unité. Le progrès de la Foi est, dans chaque croyant, de type qualitatif. Il concerne par le fait même uniment toutes les qualités de la Foi, et même la perception qui, normalement, en est faite par le croyant. Il est mesuré, primordialement, par la grâce qui est communiquée ; et, dans le croyant, par deux dispositions qui correspondent respectivement à l'« objet formel » et à l'« objet matériel » de la Foi. On croit d'autant mieux qu'on s'ouvre plus humblement à la Lumière révélante et qu'on scrute plus attentivement les énoncés révélés. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle l'expérience mystique, si elle est authentique, ne trouve pas d'expression meilleure que les énoncés révélés ; elle consiste à en découvrir la portée, « dans l'Esprit de Vérité »³⁶.

³⁶ Jean XVI, 13. « Quand le Consolateur, l'Esprit de Vérité sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. » — « Guidera » traduit « hodégúseï », de « hodos » qui signifie « chemin ». C'est l'Esprit de Vérité Lui-Même qui le fait Chemin vivant, et qui ainsi fait pénétrer en toute la Vérité. C'est-à-dire qu'Il reconduit, parce qu'Il est Retour en *étant* « lui » (Gal. IV, 6), en la Personne dont il procède en même temps que du Père, savoir le Verbe qui est toute Vérité.

Or on observe que ces deux dispositions, ouverture à la Lumière, assimilation des énoncés, transposent, dans l'ordre surnaturel, la perception d'évidence et la référence objective qui, dans l'ordre naturel, fondent la stabilité, ou autrement dit l'unité transtemporelle, du langage.

Il s'ensuit que ces données d'ordre naturel peuvent être en droit et sont en fait assumées pour assurer, dans l'Eglise, l'unité transtemporelle de la Foi. Elles interviennent au titre d'instrument, aussi bien pour le Magistère que pour chaque croyant, sous la motion du Saint Esprit qui « guide [l'Eglise] dans toute la Vérité »³⁶.

c) On voit donc que l'unité transtemporelle de la Foi découle en fait de deux principes différents : l'un est primordial et surnaturel, et c'est la Lumière de la Foi, gratuitement et également communiquée à tous les croyants de tous les temps ; l'autre est subordonné, et il consiste en la stabilité sémantique des termes qui se réfèrent soit à la nature permanente des réalités qu'ils signifient, soit à la nature de l'esprit par l'évidence qu'ils impliquent.

LE SCHISME-ERRANCE EST DE SOI UN ÉTAT,
EN TOUT « SUJET » QUI S'EN TROUVE AFFECTÉ.

65. Il n'y a pas d'unité transtemporelle du schisme-errance, qui serait comparable à celle de la Foi : le mal, ou l'erreur, n'ont pas de cause propre. Mais il y a une permanence du schisme-errance, qui, observée en fait, s'explique comme suit.

a) Le complexe causal qui est à l'origine du schisme-errance comporte trois composantes, savoir :

La « *Lumière de la Foi* », communiquée au moins *per modum actus* ; puisque nous considérons des « sujets » en qui le schisme-errance ne s'est pas [encore] dégradé en hérésie.

Les « *propositions normales* ». Nous désignons, par cette locution, les propositions qui font partie du donné révélé, et auxquelles les « sujets » schismatiques continuent d'adhérer. Ainsi, par exemple, pour les « orthodoxes » schismatiques, les énoncés dogmatiques qui

concernent l'Incarnation sont des « propositions normales ». Les « propositions normales » *norment* l'exercice de la Foi, pour le schismatique comme pour l'authentique croyant.

Les « propositions irrégulières ». Ce sont les propositions qui s'opposent, de quelque façon que ce soit, aux « propositions régulières ». Et les « propositions régulières » sont celles qui font partie du donné révélé et qui ne sont pas des « propositions normales » ; c'est-à-dire qu'elles ne sont pas admises par le « sujet » schismatique que nous considérons. Ainsi, dans notre exemple, la définition de l'infaillibilité ecclésiale telle que l'entend l'Eglise catholique romaine est une « proposition régulière » qui n'est pas une « proposition normale ». La définition de l'infaillibilité ecclésiale telle que l'entend l'Eglise orthodoxe, est une « proposition irrégulière », c'est-à-dire qu'elle n'est ni régulière ni normale. Les propositions irrégulières spécifient si l'on peut dire l'irrégularité de la croyance schismatique comparée à la Foi véritable.

b) Le « schisme-errance » est de soi un état.

Le complexe causal qui est à l'origine du schisme-errance comporte en effet, nous venons de l'observer (a), trois composantes.

Or chacune d'entre elles est permanente. Car les « propositions normales » sont conservées dans la « Lumière de la Foi », même pour le schismatique quoique moins parfaitement que pour l'authentique croyant. Quant aux « propositions irrégulières », elles sont transmises humainement, au sein du groupe où elles ont été forgées, conformément au caractère intemporel de l'intelligibilité. Voici, à cet égard, deux observations complémentaires et convergentes.

D'une part, la stabilité sémantique des propositions irrégulières n'est pas, métaphysiquement, de même nature que celle des propositions régulières qui leur sont contraires. Il y a, il est vrai, au point de vue de l'expérience psychologique *superficielle* qui peut être faite de cette stabilité, une similitude entre les deux sortes de propositions, soit régulières soit irrégulières ; mais le fondement de cette stabilité est seulement d'ordre naturel pour les secondes, tandis qu'il est d'ordre surnaturel, et il est perçu par l'instinct de la Foi, pour les premières. Si donc il y a, comme l'expérience le confirme, une permanence sémantique du schisme-errance, cette

permanence a une origine qui ressortit partiellement au moins à l'ordre naturel ; cela exclut qu'il y ait, pour le schisme, une unité transtemporelle, au sens transcendant qui fait de celle-ci un propre de la Foi théologique.

D'autre part, ce qui importe au point de vue de la Foi, c'est formellement que le schismatique n'adhère pas à telle proposition régulière. La proposition irrégulière à laquelle adhère le schismatique peut ou non subir des variations sémantiques dans l'ordre naturel ; tant que la proposition régulière, qui est exclue par l'une ou l'autre des propositions irrégulières demeure la même, le schisme demeure radicalement le même. Autrement dit, la permanence du schisme se prend de la donnée surnaturelle dont il est la privation, et non des données d'ordre naturel qui peuvent masquer cette privation.

Le schisme n'a donc pas d'unité propre ; il a cependant, concrètement, une permanence qui a pour trame l'unité transtemporelle de la Foi.

c) On voit donc que la permanence du schisme s'explique parfaitement en fonction du schisme-errance, tandis qu'elle ne s'explique pas formellement en fonction du schisme-indifférence. Et comme le « schisme-état » constitue une donnée malheureusement observée, il s'ensuit que l'existence du schisme-errance, comme étant immanente au schisme, et par conséquent la définition essentielle du schisme, se trouvent confirmées.

2. LE SCHISME-ETAT,
EN TANT QU'IL IMPLIQUE UN ASPECT « OBJECTIF »
ET UN ASPECT « SUBJECTIF »,
POSE UNE QUESTION QUI EST RENDUE MANIFESTE
PAR L'EXPERIENCE PASTORALE.

La distinction « objectif-sujetif » correspond, pour le schisme, à celle que nous avons déjà rappelée pour l'hérésie¹⁹. Tel orthodoxe, instruit dans sa religion et ignorant jusqu'à l'existence de l'Eglise catholique romaine, est schismatique « objectivement », ou *materia-liter*. En fait, il peut l'ignorer ; il n'est pas schismatique « subjective-

ment », ou *formaliter*. Le rapport que soutiennent entre eux le schisme objectif et le schisme subjectif pose une question d'autant plus grave que le schisme dure davantage. La question se pose donc typiquement pour le schisme-état ; et elle demeure une question, parce que la réponse qu'il convient de lui apporter ne s'impose pas nécessairement. C'est ce que nous allons rappeler, dans cette section. Nous en tirerons ensuite les conséquences, en ce qui concerne, pour le schisme comme tel, le rapport entre l'aspect objectif et l'aspect subjectif, et par voie de conséquence la définition essentielle.

Voici donc la question ; et, pourrait-on dire, l'état de question.

66. Est-il opportun d'induire à s'orienter vers l'Eglise catholique un schismatique « de bonne foi » qui s'efforce habituellement de conformer sa conduite à ses convictions ?

La réponse affirmative paraît s'imposer. L'expérience prouve cependant qu'il y a des cas dans lesquels la question demeure posée. En effet il est très improbable que le sujet, psychologiquement fixé et même « braqué », puisse discerner son erreur, et si des observations réitérées n'ont pu déclencher en lui un mouvement spontané de curiosité vers la Vérité, ne convient-il pas de ne plus insister, et de ne faire que prier ?

Or le simple fait que cette question puisse se poser, exige qu'une réponse éventuellement affirmative soit justifiée. Supposé en effet que le schismatique soit en danger quant à la Foi, alors il est impossible en droit, il n'est possible en aucun cas et pour quelque raison que ce soit, de le laisser délibérément dans cet état. Si donc la question se pose sérieusement de savoir si on doit l'y laisser, il faut conclure que le schismatique n'est pas inéluctablement en un état qui soit un danger pour la Foi.

Comment l'expliquer ? Tout simplement en faisant état de ce en quoi consiste *adéquatement* le schisme, en tenant compte par conséquent du fait que la viciosité du schisme s'étend jusqu'à la Foi, et pas seulement à la charité.

Le schisme entraîne *objectivement*, au point de vue de la Foi, d'être privé, *ex parte Ecclesiæ*, de l'auto-affirmation d'inafaillibilité. Le schismatique, au sens de la définition essentielle (61), est *subjecti-*

vement en état de péché contre la Foi, si, conscient de cette privation, il la veut. Tandis qu'il peut n'être pas en état de péché contre la Foi, sans d'ailleurs pour autant avoir adéquatement la Foi, s'il n'est pas conscient de cette privation, et si par conséquent il ne la veut pas. Examinons seulement la seconde partie de l'alternative, puisque la première ne présente pas de difficulté.

3. LE BAPTISE QUI N'EST NI SOUMIS AU PAPE,
NI EN COMMUNION AVEC LES FIDELES
QUI SONT SOUMIS AU PAPE,
PEUT NE PAS ETRE EN ETAT DE PECHE
CONTRE LA FOI.

Autrement dit, un baptisé présumé schismatique peut perdurer dans cet état sans [jamais] tomber « subjectivement » dans le « schisme quant à la foi », ou « schisme-errance » (54).

Tel paraît être le cas de la plupart des « orthodoxes », qui *pratiquement* ignorent la doctrine de l'Eglise catholique romaine concernant le Magistère et l'infaillibilité.

EXPLIQUONS D'ABORD LE FAIT,
EN FONCTION DE LA DÉFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME.

67. Les fidèles orthodoxes, dans l'ensemble, ne sont pas plus avertis que les fidèles de l'Eglise catholique romaine ; ils croient, « en suivant », en étant psychologiquement entés dans la foi telle qu'elle est communément exercée dans leur église. Cela d'ailleurs est également vrai pour d'autres groupes religieux ; mais il y a d'autre part, en ce cas qui est typiquement celui du schisme, ceci de particulier. Les fidèles orthodoxes estiment qu'ils jouissent réellement, au sein de leur église, de l'auto-affirmation d'infaillibilité telle qu'elle est requise à l'exercice de la Foi théologale.

Il faut, pour le bien comprendre, faire état d'une distinction familière. La nature n'est pas la fonction ; pour une même chose, l'une ressortit à l'extériorité, l'autre à l'intériorité. Deux choses qui diffèrent par la nature peuvent avoir la même fonction dans les ensembles qui, respectivement, les intègrent. En l'occurrence, c'est très précisément ce qui se produit.

D'une part, la notion d'infaillibilité n'est pas la même dans l'Eglise catholique romaine et dans l'église orthodoxe. Pour la seconde l'infaillibilité est immanente et diffuse dans tout le corps ecclésial ; tandis que, pour la première, l'infaillibilité comporte expressément de se manifester en des formulations précises élaborées *sous la responsabilité de l'Autorité*. Il s'ensuit que, dans l'Eglise catholique romaine, l'auto-affirmation d'infaillibilité est *en droit explicite*, dans l'ordre intelligible ; autrement dit, l'Autorité, qui est infaillible, doit affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible. Tandis que, dans l'église orthodoxe, l'auto-affirmation d'infaillibilité se résout en celle de la vie ; à la manière dont c'est en vivant que le vivant s'affirme comme tel.

D'autre part, le fidèle qui pose l'acte de croire estime, à bon droit au point de vue psychologique, que l'article auquel il adhère, lui est proposé d'une manière infaillible par l'église à laquelle il appartient, comme étant révélé. Le croyant s'appuie, pour exercer la foi, sur l'auto-affirmation que fait l'église de sa propre infaillibilité. Cela est vrai pour l'orthodoxe, comme pour le catholique.

Ainsi, si l'on compare l'Eglise catholique romaine et l'église orthodoxe, la notion d'infaillibilité n'y est pas la même ; mais le rôle joué en regard de l'acte de foi par l'auto-affirmation d'infaillibilité, y est le même ³⁷.

Si donc on fait état de la définition du « schisme quant à la Foi », ou schisme-errance, on doit conclure que le fidèle orthodoxe, dont on suppose qu'il réalise les conditions précédentes, ne se trouve pas psychologiquement, dans le champ de cette définition. Il est par conséquent possible que le fidèle orthodoxe ne soit pas en état de péché contre la Foi, du moins *en raison de ce qu'il n'est ni soumis au Pape ni en communion avec les fidèles qui lui sont soumis*.

³⁷ Dénouçons, en passant, l'une des multiples incidences que présente la néfaste confusion entre l' « objectif » et le « subjectif », entre l'aspect *objectif* qui concerne la *notion* d'infaillibilité, et l'aspect *subjectif* qui concerne le *rôle* joué par l'affirmation d'infaillibilité. Que la doctrine catholique et la doctrine orthodoxe soient les mêmes quant au « rôle », n'entraîne aucunement qu'elles le soient quant à la « notion ». Admettre qu'elles le soient quant à la « notion », c'est tomber dans la confusion ci-dessus analysée (5, 6), et c'est favoriser le faux œcuménisme.

En d'autres termes, le schisme-indifférence, c'est-à-dire quant à la charité, ne s'accompagne pas nécessairement de ce en quoi consiste le schisme quant à la Foi, ou schisme-errance. C'est pourquoi la définition essentielle (61) permet de résoudre l'apparente contradiction qui se présente, entre l'expérience pastorale et les normes de la morale.

PRÉCISONS MAINTENANT LE « COMMENT »
QUI CORRESPOND AU FAIT OBSERVÉ.

68. « Comment » se peut-il que « n'être pas soumis au Pape » n'entraîne pas nécessairement d'être en état de péché contre la Foi ? En abrégé, « comment » tel baptisé qui est *objectivement* schismatique peut-il ne pas l'être *subjectivement* ? La réponse est aisée, dans la perspective de ce chapitre II qui est celle de la « conscience faussée ».

a) Exprimons-nous d'abord en fonction du même exemple concret. Si l'« orthodoxe » peut légitimement estimer qu'il trouve dans sa propre église l'auto-affirmation d'infailibilité dont il a besoin pour croire, la raison en est qu'il se fait de l'infailibilité une notion qui fonctionnellement répond à ces conditions. Mais cette notion est erronée. Et c'est l'erreur sur la notion, qui permet d'en sauvegarder la fonction. Observons que nous retrouvons ici l'antinomie quant au degré, qui est propre à la conscience faussée (22 bb) : la fonction est d'autant mieux assurée que la notion est plus faussée.

En termes abstraits, qui apportent l'appoint de la généralité, disons que la norme fondamentale subordonnée, c'est-à-dire la présentation des articles révélés faite par l'Eglise en acte d'auto-infailibilité, cette norme peut *en fait* être conçue par le schismatique d'une manière erronée, et *ainsi* être pour lui fonctionnellement conservée. Le schismatique pose un acte dans lequel, *psychologiquement*, se trouvent correctement coordonnées les deux composantes fondamentales de l'acte de Foi véritable : l'article révélé qui spécifie le jugement de crédentité, la présentation par l'Eglise qui spécifie le jugement de crédibilité (35). L'acte est donc (22 ab) bon par la forme, puisque les deux jugements sont « un », mais il est mauvais *objectivement* par la fin, puisque l'infailibilité y est conçue telle qu'elle paraît être et non telle qu'elle doit être en Vérité.

b) Nous soulignons « objectivement », parce que nous parlons du schisme, non de l'hérésie. Explicitons ce point.

L' « orthodoxe » qui, instruit et enclos dans son église, conçoit l'infailibilité d'une manière erronée, se trompe *objectivement*. Nous avons, dans ce qui précède, supposé qu'il est en fait dans l'impossibilité pratique de s'en rendre compte ; dans ces conditions, il est seulement schismatique. Si, au contraire, l' « orthodoxe » découvre la doctrine catholique, et si après réflexion il conserve la conception orthodoxe, son comportement relève alors, non plus seulement du schisme mais également de l'hérésie. L'auto-témoignage d'infailibilité ne se réduit plus alors à une donnée existentiellement vécue, dont le contenu demeure diffus ; il est, même psychologiquement pour le fidèle qui en a pris conscience, un *objet* de foi, c'est-à-dire un article qui est objectivement présenté par l'Eglise comme devant être crû, au même titre que tous les autres articles. Il constitue l'une des normes spéciales (35), sous la mouvance immédiate de la norme fondamentale principale, il n'est plus seulement intégré à la norme fondamentale subordonnée.

On voit donc que, dans la psychologie de l'éventuel croyant, le schisme frôle l'hérésie dont il se distingue cependant formellement. Il ne s'en distingue psychologiquement que comme l'implicite de l'explicite, en ce qui concerne l'appréhension d'ailleurs faussée de l'auto-affirmation d'infailibilité. La notion de « schisme-errance » met donc clairement en évidence, nous l'observons à nouveau, ce en quoi le schisme se distingue de l'hérésie. Cela permet de répondre, sur le plan même de la *praxis*, à la question (66) de laquelle nous sommes partis à ce même point de vue, et qui est liée à celle que nous allons maintenant examiner.

Cette question découle d'ailleurs logiquement de la réponse que nous venons de faire à la précédente. S'il est en effet possible que le « schismatique » ne soit pas en état de péché contre la Foi, ne s'ensuit-il pas qu'il puisse avoir la Foi ? Serait-il donc, sur ce point au moins, à parité avec le fidèle qui appartient à l'Eglise catholique romaine ?

LE « SCHISMATIQUE » A-T-IL LA FOI ?

69. a) La manière de poser la question.

Observons que cette question ne peut être posée qu'au concret, c'est-à-dire qu'elle ne peut l'être que pour *tel* schismatique. Car, pour le schisme considéré comme tel, nous en avons déjà indiqué (60) le principe de résolution.

Le schisme entraîne en effet, en fait, d'être privé de l'auto-affirmation d'infailibilité qui, providentiellement, est inhérente à l'Eglise. Or si cette privation est lucide quant à l'objet et voulue quant à l'acte, elle est de soi une hérésie, et plus précisément une hérésie formelle, laquelle est pour la Foi une viciosité mortelle. Et que, par contre, cette privation ne soit ni lucide ni voulue comme telle, cela ne peut tenir qu'aux conditions psychologiques réalisées en tel sujet singulier, c'est-à-dire en tel ou tel schismatique, et cela est accidentel au schisme considéré comme tel.

Autrement dit, il est accidentel au schisme de subsister en étant seulement soi-même, et non pas hérésie. Tel est, imprimé dans le schisme lui-même, l'inéluctable corollaire de la dégradation d'où il est issu, laquelle affecte l'économie même de la très sainte Foi.

Ainsi, la question doit être posée comme suit, c'est-à-dire au point de vue concret. Tel schismatique, qui est seulement schismatique et non hérétique, a-t-il la Foi ?

En vue de répondre à cette question, formulons, par manière de *sic et non*, deux possibilités.

b) La possibilité de la réponse affirmative.

Il semble que ce schismatique « pur », en qui subsiste seulement *per accidens* le schisme comme tel, ait la Foi. Il est en effet censé en avoir reçu la grâce par un Baptême valide, et il n'y a en lui aucun péché contre la Foi : ni contre la norme fondamentale principale et les normes spéciales, puisqu'il croit à tous les articles révélés ni contre la norme fondamentale subordonnée, nous l'avons montré (67-68).

c) La possibilité de la réponse négative.

Il semble que le schismatique en question n'ait pas la Foi. Ne faut-il pas en effet étendre, jusqu'à l'ontologie même de la Foi, l'exigence qui en concerne l'objet : « rien de faux ne peut se trouver sous la lumière de la Foi » ? Est-il admissible qu'une erreur puisse être organiquement immiscée dans l'exercice concret de l'acte de Foi, erreur concernant la notion et pour autant l'auto-affirmation d'infailibilité ?

Cette erreur relève il est vrai, et ne peut relever nous l'avons montré (38), que de la conscience faussée ; mais n'est-ce pas encore trop accorder ? Le support, dans l'ordre naturel, d'un acte théologal, c'est-à-dire d'un acte dont la « *ratio* » est Dieu Lui-Même, peut-il être faussé ? Ne doit-il pas être parfaitement pur, c'est-à-dire conforme à ce qu'en exige la nature ? Bien qu'elle ne soit ni consciente ni avouée, l'erreur concernant l'infailibilité n'en est pas moins inhérente dans ce sujet qui exerce l'acte de croire, en tant même qu'elle lui rend possible de l'exercer. Or l'exercice d'un acte dont le « *terminari* » est dans la Vérité, pourrait-il être intrinsèquement subordonné (68) à une viciosité qui consiste en une altération de la vérité ?

LE « SCHISMATIQUE » PEUT AVOIR LA FOI, QUOIQ'IMPARFAITEMENT.

70. a) Nous répondons à la difficulté que circonscrivent les deux réponses opposées ci-dessus mentionnées (b, c), en faisant état de la distinction entre l'acte de la Foi théologale et l'*habitus* de la Foi théologale.

La portée réelle de cette distinction se trouve établie, par exemple, par le processus de la justification. L'adulte qui, en recevant le sacrement de Baptême, reçoit l'*habitus* de Foi théologale, a dû s'y préparer en posant, avec la motion de grâces actuelles appropriées, des *actes* de cette même vertu dont il n'avait pas encore l'*habitus*. Il est donc possible que d'authentiques *actes* de Foi théologale soient posés, indépendamment de l'*habitus* dont, alors, ils préparent normalement l'infusion. Dans ce cas, l'acte de la Foi existe, bien que l'*habitus* de la Foi n'existe pas.

Il y a un cas, symétrique en quelque sorte ; c'est celui dans lequel l'*habitus* de la Foi existe, bien que l'actuation en devienne

difficile, et à la limite pratiquement impossible. C'est ce que nous avons observé en analysant, quant à la genèse psychologique, la dégradation du schisme-indifférence en schisme-errance (59 a). Il est possible que les actes de Foi posés par tel sujet schismatique n'aient *plus en fait* que par suppléance gratuitement accordée acte par acte, et non par l'exercice spontané de l'*habitus* de Foi informe qui demeure lié, une composante qui leur est essentielle *en droit* ; cette composante étant (52) la présentation des articles faite par le Magistère affirmant d'ailleurs de lui-même qu'il est divinement assuré de l'infailibilité.

b) Cela étant rappelé, il convient de distinguer deux cas, en vue de répondre à la question posée ; celle de savoir si tel sujet schismatique qui l'est seulement objectivement, un « orthodoxe » par exemple, baptisé et parvenu à l'âge de raison, a la Foi ?

ba) Si ce sujet correspond aux grâces actuelles qui lui permettent de poser des actes de Foi, il conserve l'*habitus* de Foi informe reçu au Baptême ; mais cet *habitus* demeure lié, parce qu'il est en lui-même altéré, et parce que l'exercice ne peut en être soutenu par la charité (59 a, 72). Ce schismatique « fervent » a donc la Foi, mais il l'a imparfaitement, c'est-à-dire inadéquatement eu égard à l'économie même de la Foi théologique. En sorte que c'est seulement à cette Foi *qualitativement* diminuée, et non à la Foi théologique en son intégrité, qu'il est inéluctable d'attribuer une errance *matérielle* concernant la doctrine de l'infailibilité.

bb) Si ce sujet schismatique néglige de poser les actes de Foi dont il reçoit la grâce, il peut cependant être considéré comme étant en voie et en état de conversion. La finalité dont il pâtit la spiration, c'est objectivement quoique non consciemment de recevoir l'*habitus* de Foi théologique.

De là résultent deux conséquences.

Premièrement : ce schismatique « négligent » n'a pas [n'a plus] l'*habitus* de la Foi théologique. Mais, à la différence de l'adulte irrégulier, le schismatique a un *habitus* de foi humaine. C'est un *habitus* d'ordre naturel, dont les actes sont spécifiés par les données de la foi [« orthodoxe »], en tant que celles-ci ont une consistance intel-

ligible dans l'ordre naturel. Un tel acte a donc la même « forme », au point de vue conceptuel, que l'acte de la Foi théologale dont il n'est, de soi, que le vestige fantomatique, mais dont il peut, par grâce, être l'attente et devenir le support.

Deuxièmement, ce schismatique se trouve incité, même au sein de son église, à poser d'authentiques actes de Foi théologale, gratuitement accordés, que ces actes assument ou non les actes d'ordre naturel dont il vient d'être question.

c) L'observation d'ordre pastoral de laquelle nous sommes partis (66) se trouve ainsi justifiée ; et notre démarche prise dans son ensemble (66-70), pour autant, confirmée.

Il faut en effet prévenir la grâce, non la devancer. Ce qui est vrai pour une conversion « ordinaire », l'est plus impérieusement encore pour celle d'un « schismatique ». Voilà ce que nous avons rappelé (66).

Or la raison en est, par ce qui précède, évidente. La notion véritable de l'infailibilité est présentée, par les grâces d'illumination qui accompagnent la conversion du schismatique, dans la « croyabilité » et dans l'attrait de la Vérité. Tandis que, présentée prématurément c'est-à-dire indépendamment de ces grâces, cette même notion contraint le schismatique à expliciter l'erreur qu'il n'est pas encore gratuitement induit à désavouer. Dès lors le risque n'est pas utopique qu'il devienne hérétique (59). Il convient donc d'être circonspect quand on vise à éclairer, comme il se doit, un schismatique. Il va d'ailleurs sans dire qu'une étude critique de la doctrine qui est sous-jacente au schisme en général, ou à tel schisme en particulier, ne présente pas les inconvénients dont peut être hypothéquée la catéchèse qui s'adresse à tel schismatique personnellement.

Nous venons de voir que les notions de « schisme quant à la Foi » et de conscience faussée, permettent de préciser quelle est personnellement la situation du schismatique, en tant que croyant et au point de vue psychologique. Le schismatique peut perdurer dans l'attente de la Foi, en posant de véritables actes de Foi. La question se pose dès lors de savoir s'il n'en est pas de même en ce qui concerne la charité ?

4. LE BAPTISE QUI N'EST NI SOUMIS AU PAPE
NI EN COMMUNION AVEC LES FIDELES
QUI SONT SOUMIS AU PAPE,
PEUT-IL NE PAS ETRE EN ETAT DE PECHE
CONTRE LA CHARITE ?

71. Rappelons quelques données, concernant l'ordre de la charité.

La charité théologale a pour objet *formel* Dieu Lui-Même. Elle ne fait donc pas acception, en ce qui concerne les réalités à l'égard desquelles elle doit être pratiquée.

Exercer la charité à l'égard de telle personne physique ou morale, requiert cependant de considérer le rapport que soutient cette personne avec Dieu qui est l'objet de la charité. Le devoir de charité est fondé sur l'existence de ce rapport, et il est spécifié par la nature de ce rapport. De là les multiples formes de la charité : « Au temps voulu, pendant que nous en avons le moyen, accomplissons le bien envers tous, surtout envers nos frères dans la Foi »³⁸. « Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, et principalement de ceux qui vivent dans sa maison, il a renié la foi et il est pire qu'un infidèle »³⁹.

La charité est donc un devoir envers tous. Ce devoir est rendu plus impérieux par la proximité, soit selon l'ordre surnaturel³⁸, soit selon l'ordre naturel³⁹. Et c'est le lien ecclésial qui, par définition même, spécifie la forme de la charité à laquelle le schisme est de soi opposé. Cette observation permet de préciser quel est le rapport entre le schisme et la charité.

LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME ET LA CHARITÉ

72. Il semblerait que ce rapport soit tout simplement d'exclusion ; et c'est ce qu'en définitive, « *exclusis supponendis* », nous concluerons. Rappelons cependant que nous considérons le schisme « objectif », c'est-à-dire l'état des baptisés qui réalisent en fait les conditions caractéristiques du schisme, bien qu'ils puissent mécon-

³⁸ Gal. VI, 10.

³⁹ I Tim. V, 8.

naître quelles sont la nature et par conséquent la portée de ces conditions. Ces schismatiques qui, à la limite, s'ignorent, sont-ils en état de péché contre la charité ? Ont-ils la charité ?

a) Le schisme-état, s'il est seulement « objectif », ne constitue pas, de soi, un péché contre la charité.

Il résulte en effet de ce qui précède (71) que le péché contre la charité, auquel le schisme *de soi* est lié, requiert, de la part de celui qui est censé commettre ce péché, d'avoir précisé ce en quoi consiste dans l'Eglise le lien de l'unité.

Il n'y a donc effectivement péché, que pour celui qui, sciemment et volontairement, rompt ce qu'il estime en conscience être le lien de l'unité. Si donc la conscience est *objectivement* faussée, si l'« orthodoxe » peu averti estime que l'unité de l'Eglise telle qu'il la conçoit ne requiert pas la soumission au pape telle qu'elle est conçue dans l'Eglise catholique romaine, cet « orthodoxe » ne soutient avec le pape aucun rapport qui ressortirait *en propre* à la charité « ecclésiale » comme telle.

Cet « orthodoxe » doit évidemment pratiquer la charité à l'égard des fidèles qui appartiennent à l'Eglise catholique romaine, en tant que ceux-ci sont membres du Christ ; mais n'être pas soumis au pape ne constitue pas *subjectivement* pour lui un chef d'opposition à la charité ecclésiale, ni par conséquent à la charité. Ce n'est donc pas cette non-soumission qui pourrait entraîner par elle-même et directement, que le sujet affecté d'un schisme-état purement objectif soit privé de la charité.

Mais ne rien faire qui empêcherait de recevoir un don gratuit ne suffit pas à en assurer la réception.

b) Le schisme-état, même s'il est seulement « objectif », exclut d'avoir la charité.

Cette exclusion concerne primordialement *l'habitus* de charité. Car, le Saint Esprit étant l'âme de l'Eglise, il est impossible que la communication permanente de la charité, communication dont le Saint Esprit est le Principe⁴⁰, soit en état de privation par rapport

⁴⁰ Rom. V, 5. « La charité est diffusée dans nos cœurs par le Saint Esprit qui nous est donné. »

à l'Eglise : il est impossible que cette communication ne s'étende pas à toute l'Eglise dont le Saint Esprit est l'Ame. Or, il en serait ainsi si le schismatique qui, *fût-ce seulement objectivement*, est coupé de l'Eglise, avait en lui-même à l'état permanent et *diffusif*⁴⁰ la charité qui est par nature ordonnée à toute l'Eglise.

La même exclusion de la charité, en raison du schisme même seulement objectif, concerne également, et par voie de conséquence, les *actes* de charité. S'il est en effet possible qu'un acte de Foi théologique soit posé, sous la motion de grâces actuelles, par un sujet qui ne possède pas l'*habitus* de Foi théologique, il est impossible qu'un acte de charité théologique soit produit par la volonté, sans que celle-ci ait préalablement reçu l'*habitus* de charité théologique. Cette différence entre la Foi et la charité, l'une et l'autre théologiques, découle de leur nature respective.

L'acte de l'intelligence, l' « *intus legere* », est *relationnel* par essence ; il peut, en tant qu'il a objectivement l'économie d'une relation, être assumé dans l'ordre surnaturel, et constituer un acte de foi théologique sous la motion de grâces actuelles. Tandis que l'acte d'aimer est *extase et possession* ; il s'achève par nature dans l'immanence d'une *fruition*. Il est impossible qu'un tel acte soit gratuitement assumé dans l'ordre surnaturel, sans que le soit également le principe propre d'où il procède immédiatement. Dieu Lui-Même ne pourrait communiquer à la volonté un seul *acte* de charité surnaturelle, sans lui communiquer la *disposition* du même nom. Et si cette disposition est communiquée, elle demeure, à moins qu'un péché ne la détruise ; c'est-à-dire qu'elle est l'*habitus* de charité. Ainsi, point d'acte sans *habitus*. Et comme il n'y a pas d'*habitus*, il n'y a pas d'acte.

c) Il faut donc conclure que le schismatique, même s'il ne se trouve engagé dans le schisme-état qu' « objectivement » et indépendamment de sa volonté, ne peut avoir la charité : ni au titre d'*habitus*, ni même *per modum actus*.

Ce schismatique, s'il est fervent, c'est-à-dire s'il pose les actes de Foi dont il reçoit la grâce, conserve ce qu'il a reçu au Baptême à savoir : outre le caractère, l'*habitus* de Foi théologique à l'état lié, et pour autant *qualitativement* « diminué ». Le schisme-état, s'il est

seulement objectif, ne constitue pas un « péché actuel » contre la charité (a). Mais il empêche de recevoir adéquatement les fruits du Baptême concernant le péché originel (b). Cette conclusion se trouve confirmée par ce qui suit.

LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME-ÉTAT,
ET L'APPARTENANCE A L'ÉGLISE CORPS MYSTIQUE DU CHRIST.

73. a) *L'enseignement de Pie XII.*

aa) *Dans l'Encyclique Mystici Corporis Christi (29 juin 1943).*

« Qu'on n'imagine pas non plus que le Corps de l'Eglise, ayant l'honneur de porter le nom du Christ, ne se compose, dès le temps de son pèlerinage terrestre, que de membres éminents en sainteté, ou ne comprend que le groupe de ceux qui sont prédestinés par Dieu au bonheur éternel. Il faut admettre en effet que l'infinie miséricorde de notre Sauveur ne refuse pas maintenant une place dans son Corps mystique à ceux auxquels il ne la refusa pas autrefois à son banquet (Matt. IX, 11 ; Marc II, 16 ; Luc XV, 2). Car toute faute, même un péché grave, n'a pas de soi pour résultat — comme le schisme, l'hérésie ou l'apostasie — de séparer l'homme du Corps de l'Eglise. Toute vie ne disparaît pas de ceux qui, ayant perdu par le péché la charité et la grâce sanctifiante, devenus par conséquent incapables de tout mérite surnaturel, conservent pourtant la foi et l'espérance chrétienne, et à la lumière de la grâce divine, sous les inspirations intérieures et l'impulsion du Saint Esprit, sont poussés à une crainte salutaire et excités par Dieu à la prière et au repentir de leurs fautes. »

ab) *Dans la lettre à l'Archevêque de Boston (8 août 1949).*

Cette lettre visait à rectifier une interprétation trop étroite de l'adage : « Hors l'Eglise, pas de salut ». Interprétation selon laquelle les seuls non-catholiques qui aient accès au salut sont les catéchumènes qui ont le désir explicite d'entrer dans l'Eglise catholique.

1) « Savoir que l'Eglise a été divinement instituée par le Christ exclut qu'on soit sauvé si par ailleurs on refuse d'être soumis à l'Eglise, ou d'obéir au Pontife romain qui est sur terre le Vicaire du Christ. Car le précepte du Sauveur comporte non seulement que tous entrent dans l'Eglise, mais également que l'Eglise soit le moyen de salut sans lequel nul ne peut entrer dans le royaume de la gloire céleste (*Ecclesiam medium esse salutis sine quo nemo intrare valeat regnum gloriæ cœlestis*). »

2) « Cependant, ces moyens de salut sont ordonnés à la fin ultime, non par nécessité intrinsèque mais de par la seule institution divine. Aussi Dieu, en son infinie Miséricorde, a-t-Il voulu que, *positis ponendis*, les effets [de ces moyens] qui sont nécessaires au salut soient obtenus lorsque [ces moyens] sont appliqués seulement par le désir (*ubi voto solummodo vel desiderio adhibeantur*). Cela a été clairement rappelé par le Concile de Trente, tant pour le Baptême que pour la Pénitence (Denz.-S. 1524, 1543) ».

3) « Il en va de même pour l'Eglise en tant qu'elle est un moyen général de salut. Obtenir le salut éternel n'exige pas toujours d'être incorporé à l'Eglise comme membre, mais requiert du moins d'y adhérer par vœu et par désir. Il importe que ce vœu soit dans les catéchumènes, même s'il n'y est pas toujours explicite. Mais en quiconque pâtît une ignorance invincible (*ubi homo invincibili ignorantia laborat*), Dieu accueille également le vœu implicite, ainsi appelé parce qu'il est contenu dans la bonne disposition d'âme en vertu de laquelle l'homme veut conformer sa bonne volonté à celle de Dieu ».

4) Pie XII insiste ensuite sur la sécurité que donne l'appartenance à l'Eglise, sécurité que ne peuvent avoir même ceux qui, par un certain désir inconscient, sont ordonnés au Corps mystique du Rédempteur. (« *Qui inscio quodam desiderio ac voto ad Mysticum Redemptoris Corpus ordinantur* »).

5) « [Cette doctrine condamne également:] d'une part que soient sauvés tous ceux qui ont le vœu seulement implicite d'appartenir à l'Eglise ; d'autre part que l'on puisse se sauver également par toute religion. ... Le vœu par lequel on est ordonné à l'Eglise doit être informé par la parfaite charité ; et le vœu implicite ne peut avoir d'effet que par la Foi sur-naturelle ».

b) *Le schismatique qui est engagé dans le schisme-état seulement « objectivement », et qui conserve l'habitus [lié] de la Foi théologique, appartient au Corps de l'Eglise.*

Cette affirmation ne fait qu'expliciter l'enseignement de Pie XII dans l'Encyclique *Mystici Corporis Christi* (aa). Cet enseignement comporte deux parties.

D'une part en effet, le schisme est assimilé à l'hérésie et à l'apostasie. C'est le cas ci-dessus examiné (70 bb), dans lequel le schismatique n'a plus la Foi. Il ne se distingue alors, à cet égard, de l'hérétique

et de l'apostat, que parce qu'il se trouve en situation moins mauvaise quant à une conversion toujours possible. Comme il n'a ni la Foi ni la charité, ni donc aucune vie surnaturelle, il est par le fait même « séparé du Corps de l'Eglise ».

D'autre part, Pie XII mentionne ceux « qui ont perdu par le péché la charité et la grâce sanctifiante... mais qui conservent pourtant la foi et l'espérance chrétienne... ». Le schismatique qui l'est seulement « objectivement », et qui a conservé la Foi (70 *ba*) se trouve sensiblement, quant à la vie de la grâce, dans ces mêmes conditions. Il est vrai qu'il n'a pas perdu la charité par un péché personnel ; mais il en est privé par la conséquence, encore non abolie pour lui, du péché originel. Il est vrai également que l'*habitus* de Foi, en lui, est lié ; mais il pose d'authentiques actes de Foi théologale, sous la motion de grâces actuelles. Ce schismatique qui a la Foi se trouve donc, à l'égard de la charité, en état de privation et non en état d'attente comme l'infidèle. En sorte qu'il a, inchoativement mais positivement, la vie surnaturelle ; il appartient par conséquent au Corps de l'Eglise, bien qu'il y soit un membre particulièrement souffrant, affecté pourrait-on dire d'une maladie infectieuse... et cependant guérissable.

Affirmer que le schismatique comme tel, même s'il l'est seulement objectivement, est en état de privation par rapport à la charité, n'implique pas nécessairement que la grâce du salut lui soit refusée.

C'est qu'en effet l'état de schisme objectif, c'est-à-dire la privation du rapport avec l'Autorité, peut être vécu « subjectivement » de différentes manières. Le « schisme subjectif » est non seulement schisme mais hérésie. Il implique de *connaître* la doctrine de l'Eglise catholique romaine concernant le Magistère infaillible et de *refuser* cette doctrine. L'état de schisme objectif comporte d'ignorer cette doctrine. Mais la question est de savoir si cette ignorance est, selon la locution usuelle, « invincible » ? C'est en effet cela qui importe, en ce qui concerne le processus de la justification supposé indépendant des moyens ordinaires, en particulier de l'appartenance matérielle à l'Eglise. S'il y a ignorance invincible, dit Pie XII (ab 3), le vœu seulement implicite d'appartenir à l'Eglise suffit.

Pareillement, si l'état de schisme objectif s'accompagne, non seulement d'ignorance, mais d'*ignorance invincible* concernant la doctrine du Magistère infaillible, cet état n'exclut pas d'avoir la charité. Nombre d' « orthodoxes » pâtissent probablement cette ignorance invincible, et peuvent par conséquent être sauvés sans appartenir « matériellement » à l'Eglise. Observons cependant que la pastorale post-conciliaire tend à accroître ce nombre inconsidérément ; elle présente bien en fait les deux écueils signalés par Pie XII (*ab 5*). Ces considérations s'appliquent, *positis ponendis*, à tout autre cas de schisme, en particulier au « schisme capital » qui fera l'objet des deux derniers chapitres.

c) Hors l'Eglise, pas de salut.

Il n'est pas inopportun de rappeler l'axiome traditionnel. Le salut, par la Foi en Jésus-Christ, consiste à vivre de Lui. Là où il y a Vie, là il y a l' « influx » du Chef, là il y a le Corps. Là où il y a la Foi, là où demeure la Foi, là également demeure l'Auteur de la Foi et par conséquent le Corps dont Il est le Chef. La distinction entre le fidèle d'une part, le schismatique qui a la Foi (*70 ba*) d'autre part, ne peut être qu'interne au Corps de l'Eglise. De même que, plus généralement, la distinction entre « ce qui est grâce en acte » et « ce qui est grâce en puissance » ne peut être qu'interne à l'Eglise, parce qu'il n'y a, hors l'Eglise, aucun effet de grâce.

Tel est l'aspect qui nous intéresse particulièrement, de la doctrine traditionnelle récapitulée dans l'axiome : « Hors l'Eglise, pas de salut ». L'Eglise est coextensive à la grâce, que celle-ci soit réalisée en acte ou en puissance. L'Eglise peut enclore certains schismatiques ; nous aurons à faire état de cette observation. Tandis que les humains, en qui l'élévation à l'ordre surnaturel demeure à l'état de simple non-impossibilité, n'appartiennent pas à l'Eglise.

Le fait de l'appartenance à l'Eglise ne fait d'ailleurs pas acception, quant à la manière d'y être introduit. La translation de l'état dans lequel naît l'homme comme fils d'Adam à l'état de grâce et de fils adoptif ne peut s'accomplir, après promulgation de l'Evangile, que par la régénération baptismale, soit en acte, soit en désir (*ab 2*). Observons à cet égard qu'il faut ne pas confondre le désir du Baptême, état qui est commun à tous les catéchumènes, avec le Baptême

de désir, lequel est un acte équivalent à celui du sacrement, et qui procure comme lui la justification. Ce désir là « doit être informé par la parfaite charité, et il n'a d'effet que par la Foi surnaturelle » (ab 5).

Le même fruit peut être communiqué dans l'acte du Baptême, qu'il s'agisse du Baptême de désir ou du Baptême par le Sacrement. Dans l'un et l'autre cas, l'*habitus* de Foi est donné dans l'acte et pas avant. Les deux modes du Baptême peuvent, en fait, être coordonnés. Si, par exemple, un schismatique validement baptisé demeure dans l'état de schisme objectif, étant d'ailleurs en l'ignorance invincible de la doctrine concernant le Magistère, il peut se trouver incorporé à l'Eglise par l'acte d'un désir qui lui fait recouvrer la plénitude théologique inhérente par nature au Baptême déjà reçu, désir que l'on peut assimiler à un Baptême de désir.

5. LE RAPPORT QUE SOUTIENT LE SCHISME
OBJECTIVEMENT CONSIDERE AVEC LES BAPTISES
EN QUI IL PEUT ETRE REALISE,
MANIFESTE ET CONFIRME
LA DEFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME.

La définition essentielle du schisme (61-62) a en effet pour objet l'unité que manifeste la convertibilité entre le schisme-indifférence et le schisme-errance (57-60). Cette définition est donc fondée et manifestée, comme l'est cette convertibilité. Aussi allons-nous montrer que les considérations exposées dans ce chapitre confirment la conclusion du précédent. Il suffit, pour cela, d'observer que se retrouve, dans la psychologie du sujet schismatique telle que nous l'avons analysée au point de vue de la Foi et de la charité (67-73), cette même convertibilité que nous avons mise en évidence pour l'économie du schisme objectivement considéré (57-60).

74. Les deux formes du schisme présentent entre elles la même convertibilité, soit qu'on les considère en elles-mêmes, soit qu'on les observe dans les sujets qui en sont affectés.

a) Cela est vrai d'abord de ces deux formes elles-mêmes.

D'une part en effet, *objectivement*, le schisme qui par nature s'oppose à la charité ecclésiale s'accompagne en fait inéluctablement

du schisme-errance qui, progressivement, anéantit la possibilité même d'exercer la Foi (60).

D'autre part, dans les sujets qui sont engagés dans le schisme-état, la privation de la charité entraîne précisément l'altération qualitative (70 *ba*), voire même la perte (70 *bb*) de la Foi. Or l'un ou l'autre est, de soi à l'origine du schisme-errance. C'est-à-dire que le schisme-indifférence s'accompagne en fait, au moins virtuellement, du schisme-errance.

b) L'affirmation (74) est également vraie, en ce qui concerne la dégradation éventuelle du schisme en hérésie.

D'une part, cette dégradation, objectivement considérée, concerne uniment les deux formes du schisme (59 *ab*), lesquelles sont donc à ce point de vue convertibles entre elles.

D'autre part, le schisme qui est seulement matériel et non consenti comme tel quant à la Foi, n'entraîne pas de soi qu'il y ait faute contre la charité (72 *a*). Les deux formes du schisme sont donc *en fait* convertibles entre elles, non seulement objectivement, mais également dans le sujet schismatique en qui elles peuvent n'avoir ni l'une ni l'autre raison de péché, tant que ce sujet ne devient pas hérétique.

Il se trouve ainsi confirmé que la « définition essentielle », ci-dessus proposée pour le schisme (61), est adéquate, puisqu'elle en coordonne les deux modalités, lesquelles en fait sont toujours liées.

75. On voit de plus que la « définition de situation » du schisme est justifiée *a posteriori*, puisqu'elle fonde nous l'avons montré (62) la définition essentielle. Autrement dit, le schisme correspond effectivement au second degré de la conscience faussée, quant à la norme fondamentale subordonnée (35). Cela induit à supposer que le modernisme correspond, dans l'ordre théologal, au second degré de la conscience faussée, quant à la norme fondamentale principale (35). C'est ce que nous examinerons dans un prochain numéro des *Cahiers de Cassiciacum*.

La « conjoncture » actuelle rend particulièrement opportun, pour achever celui-ci, d'examiner un autre aspect du schisme que nous appelons « schisme capital ».

CHAPITRE III

LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉ, ET LES PERSONNES MORALES QUI SONT INVESTIES DE L'AUTORITÉ.

L' « autorité » peut-elle faire schisme au sein de l'Eglise ?

La question n'est guère posée dans les traités classiques qu'au titre d'hypothèse utile, quoique non vraisemblable. Ainsi SUAREZ estime-t-il qu'un pape ferait schisme, s'il altérerait toute la liturgie de l'Eglise. La situation post conciliaire incite certes à invoquer l'autorité de SUAREZ. Mais, pour autorisée qu'elle soit, elle ne permettrait pas, en l'occurrence, de conclure avec certitude. La raison en est que l'argument proposé est in-formel ; en particulier, quel sens faudrait-il attribuer aux mots « altérer », « toute », pour pouvoir affirmer avec certitude que le pape présumé coupable fût schismatique ?

On est donc conduit à préciser, *en fonction de la question posée*, le principe de résolution qui a déjà été élaboré, savoir la définition essentielle du schisme ; et telle sera en quelque sorte l'introduction à ce chapitre (76-78). On pourra alors examiner quel est l'état de l' « église occupée », et préciser quel rapport soutient cet état avec les personnes investies de l' « autorité », celle du « pape » en particulier. Cet état est à la fois une question de fait, puisqu'il est consécutif au pontificat de Paul VI, notamment à l'acte du 7 décembre 1965, et une question de droit, en ce sens qu'il constitue un donné s'imposant objectivement de la même façon pour la personne quelle

qu'elle soit qui est investie de l' « autorité ». C'est en nous plaçant dans cette perspective, uniment celle du fait et celle du droit, que nous développerons, dans ce chapitre, les points suivants. Nous observerons que le comportement officiel de l' « église occupée » réalise la clause qui constitue le schisme-errance, ou schisme quant à la Foi. Et nous en concluerons qu'au moins en la personne du cardinal J.B. MONTINI, l' « autorité » s'est trouvée *objectivement* dans l'Eglise en état de schisme : schisme « essentiel », eu égard à la nature du schisme ; schisme « capital », parce qu'il est celui de l' « autorité » ; schisme-état parce qu'il dure tant que l' « autorité » n'y a pas remédié (79-81). Nous indiquerons ensuite la raison « théologique », pour laquelle le schisme capital est « schisme », c'est-à-dire « scission » radicalement, et comment il est permanent (82-85). Nous analyserons alors un important symptôme qui confirme le caractère radical de ce schisme capital en tant qu'il est un état (86-87). Nous préciserons enfin les clauses qui président, à la fois en fait et en droit, à la « résolution » de cet état (88, 89).

1. LA QUESTION DE SAVOIR
SI L' « AUTORITE » FAIT SCHISME,
AU SEIN DE L'EGLISE,
NE PEUT ETRE POSEE QU'EN FAISANT ETAT
DU « SCHISME QUANT A LA FOI »,
ET PAS SEULEMENT EN FONCTION
DU « SCHISME QUANT A LA CHARITE ».

Cela résulte de trois considérants : le premier d'ordre pratique (76) ; les deux autres d'ordre théorique, le même rapport étant envisagé à partir de l'un ou l'autre extrême : soit la définition du schisme (77), soit la nature de l' « autorité » (78).

76. L'opposition qui existe actuellement au sein de l'Eglise, ne peut être qualifiée en fonction du schisme qu'en considérant celui-ci au point de vue de la Foi.

En vue de montrer que les catholiques attachés à la Tradition ne sont pas schismatiques, bien qu'ils ne soient ni avec le « concile » ni avec le « pape » qui approuva le « concile », on se réfère habituellement à l'Autorité telle qu'elle fut « avant », c'est-à-dire avant la crise actuelle : « mieux vaut *être avec* deux cent soixante-deux Papes qu'avec un seul pape ».

Mais l'argument ne porte pas contre qui pose absolument et donc inconditionnellement la définition usuelle du schisme. Si en effet on pose *simpliciter*, c'est-à-dire sans aucune clause restrictive, que « le schisme consiste à n'être pas soumis au Pape », c'est au pape de maintenant qu'il faut être soumis pour n'être pas schismatique maintenant. Substituer les Papes d' « avant » au pape de maintenant implique en réalité d'introduire un *déplacement sémantique* dans la définition du schisme. Le recours au passé ne devient en effet légitime que si on précise : « Le schisme consiste à n'être pas soumis au Pape, étant supposé que celui-ci est en communion avec les Papes du passé, c'est-à-dire avec toute la Tradition ». Alors, mais alors seulement, n'être pas soumis au pape n'entraîne pas *ipso facto* d'être schismatique. Il se peut qu'on ne soit pas schismatique, sans cependant être soumis au pape, si celui-ci n'est pas en communion avec la Tradition.

Or, cela étant, il faut encore expliciter ce en quoi consiste : « être en communion avec la Tradition ». Il ne peut être question ni de soumission ni seulement de charité mentale à l'égard de personnes disparues. Etre en communion avec la Tradition signifie primordialement : « professer intégralement la Foi qui fut celle de la Tradition ». Seule cette clause donne une portée à l'argument que nous venons d'alléguer. On n'est pas schismatique si on n'est pas soumis à un pape qui ne professe pas intégralement la Foi qui fut celle de la Tradition.

Mais si on raisonne de cette façon, on considère par le fait même le schisme au point de vue de la Foi. Le schisme n'est pas considéré comme étant seulement une opposition à la charité qui doit exister dans l'Eglise entre les générations successives, de par la communion des saints ; il est implicitement défini comme étant la rupture de l'unité que fonde, dans l'Eglise, la *permanence de la Foi inchangée*. Tel est bien, manifesté il est vrai au point de vue de la temporalité, le « schisme quant à la Foi » ; il consiste en la rupture de l'unité que fonde et que seule peut fonder la Foi.

77. Le schisme, situé en fonction de la charité, ne peut être attribué à l' « autorité », qu'eu égard à la Foi sur laquelle la charité est fondée.

Si en effet on définit le schisme comme consistant à ne pas être soumis au Pape et à ne pas être en communion avec les fidèles qui lui sont soumis, il est impossible que l'assemblée constituée par le Pape et le Concile *ensemble* soit schismatique. Une entité, quelle qu'elle soit, est nécessairement soumise à elle-même, et elle est avec elle-même, puisqu'elle est elle-même. En réalité, la définition usuelle du schisme suppose que l'ordre, et par conséquent le principe de cet ordre, existe dans l'Eglise ; et elle caractérise un éventuel désordre par la conséquence ultime qui consiste en une rupture de la charité. Cette définition ne permet donc pas de déceler la viciosité *qui radicalement est le schisme*, lorsque le principe même de l'Eglise s'en trouve, s'il était possible, affecté.

Le schisme ne peut donc être attribué à l' « autorité » que s'il est envisagé à un autre point de vue que celui de la charité. Or, tout principe ayant par nature un rôle normatif, ce selon quoi le principe peut être vicié doit normer ce selon quoi les éléments peuvent être

viciés. Et comme l' « autorité » est, sur terre, le principe de l'ordre ecclésial, ce selon quoi elle peut être viciée doit normer ce selon quoi peuvent l'être les membres de l'Eglise. Le schisme étant contraire à la « charité ecclésiale », ce selon quoi il peut atteindre l' « autorité » ne peut donc être que la norme de la charité en tant que celle-ci est « d'Eglise ». Cette norme, c'est la Foi en tant qu'elle est « d'Eglise ».

Si donc le schisme peut concerner, dans l'Eglise, l' « autorité », c'est en tant qu'il porte atteinte, non pas formellement mais indirectement et inéluctablement, à la Foi en tant que celle-ci est « d'Eglise ».

78. L' « autorité » étant définie par la fonction qu'elle assume, le schisme ne peut concerner l' « autorité » de l'Eglise et s'il est envisagé au point de vue fonctionnel, c'est-à-dire en fonction de la scission qu'il introduit dans l'Eglise.

Cet argument ne diffère du précédent que par l'ordre de l'exposition. Il s'agit, ici et là, du rapport qui peut exister, selon la nature, entre le schisme et l' « autorité ». Mais l'inférence peut avoir pour origine : soit la nature du schisme (77), soit celle de l' « autorité » (78).

a) Nous disons que l'Autorité est *définie* par la fonction.

L'autorité n'est, en aucun cas, *fondée* sur la fonction. D'une part en effet, en général, « tout pouvoir vient de Dieu »⁴¹. D'autre part, dans l'Eglise, le pouvoir dérive de l' « être avec » promis par le Christ aux Apôtres et à leurs successeurs³³.

Mais l'Autorité est *définie* par la fonction. Pour cette raison que l'Autorité ne peut s'exercer que si elle est reconnue comme telle, et que l'Autorité ne peut être reconnue que si elle exerce effectivement les fonctions auxquelles elle est providentiellement ordonnée.

Or la fonction primordiale est, pour l'Autorité, d'assurer la « Tradition vivante », c'est-à-dire de conserver vivants dans l'Eglise le Dépôt révélé et tout l'ordre sacré.

Deux erreurs contraires circonscrivent la vérité.

⁴¹ Rom. XIII, 1.

D'une part l'Eglise n'intervient qu'au for externe. Ce serait donc une première erreur d'estimer qu'il incombe à l'Autorité de porter un jugement sur l'exercice théologal, soit de la Foi soit de la charité ecclésiale. Et il est clair que l'Autorité, en tant que personne morale, n'a pas à pratiquer, *comme le font les fidèles qui possèdent un « habitus »*, la charité ecclésiale. Il pourrait donc paraître, eu égard à la définition usuelle du schisme, que celui-ci est une viciosité dont l'Autorité est, par nature même, immunisée.

D'autre part l'Eglise, qui est « Gardienne et Maîtresse »⁴², est également « Mère »⁴³. La seconde erreur serait de penser que l'Autorité doit simplement conserver la lettre d'un Dépôt codifié. Il lui incombe également de susciter, de la part des fidèles, l'exercice théologal, et d'en rendre les conditions maximalement favorables. *La première de toutes est que cet exercice doit être possible* ; et le rôle de l'Autorité consiste à cet égard, comme nous l'avons expliqué (53-54), à affirmer d'elle-même qu'elle est divinement assurée d'être infaillible en présentant les articles comme étant révélés. C'est donc en affirmant d'elle-même qu'elle est infaillible, que l'Autorité se trouve intégrée, au titre de principe, dans l'ordre que requiert la Tradition vivante. Telle est la fonction propre de l'Autorité, différente de celles qui appartiennent aux membres de l'Eglise.

Ces fonctions, bien que différentes par nature, sont *toutes également* nécessaires pour que l'exercice théologal soit réalisé, l'unité de l'Eglise assurée, et le Christ glorifié. « Il y a diversité de dons, mais c'est le même Esprit »⁴⁴ ; *c'est le même ordre, qui est l'Eglise même.*

b) Cela étant, faire schisme consiste *en soi* à scinder l'unité fonctionnelle qui existe entre les différentes parties du Corps mystique. Et faire schisme consiste, *pour telle partie*, à ne pas exercer la fonction qui lui est propre ; ce qui entraîne, premièrement de mutiler l'unité fonctionnelle qui doit exister entre *toutes* les parties, et deuxièmement de se couper de cette unité.

⁴² Vatican I, Constitution *Dei Filius*, de *fide catholica* ; cap. 3. Denz. 3012.

⁴³ Jean XXIII a adjoint, à « *Magistra* », « *Mater* ».

⁴⁴ I Cor. XII, 4.

En particulier, et éminemment, l' « autorité » fait schisme, comme toute autre partie, si elle n'accomplit pas la fonction qui lui est propre. Et ce schisme peut être appelé capital : parce que, premièrement, il ruine dans l'Eglise militante l'unité fonctionnelle qui ne peut venir que du « chef » institué par le « Chef », parce que, deuxièmement, ce schisme concerne ce membre distingué qui est le principe de l'ordre et dont la fonction est « d'être chef ».

Voilà ce que nous entendons en disant que le schisme peut concerner l' « autorité » en tant qu'il est envisagé au point de vue fonctionnel, c'est-à-dire en fonction de la scission qu'il introduit dans l'Eglise, en particulier eu égard à la fonction qui est en propre dans l'Eglise celle de l'Autorité.

2. LES PERSONNES PHYSIQUES ET MORALES
QUI DE SOI AURAIENT DU CONSTITUER
LA SUPREME AUTORITE DE L'EGLISE,
SAVOIR LE « PAPE » PAUL VI ET LE CONCILE VATICAN II,
SE SONT TROUVEES OBJECTIVEMENT
EN ETAT DE « SCHISME CAPITAL »,
PARCE QU'ELLES ONT RÉALISÉ, AU MOINS A PARTIR DU 7 DÉCEMBRE 1965,
LES CONDITIONS QUI SONT CELLES DU « SCHISME QUANT A LA FOI »,
CELUI-CI ÉTANT ENVISAGÉ AU POINT DE VUE « FONCTIONNEL ».

79. Ces conditions consistent pour l' « autorité » nous l'avons observé (53, 54), à refuser d'affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible lorsqu'elle présente tel article comme étant révélé. Or ce refus d'affirmer s'est trouvé réalisé, nous l'allons montrer, lorsque la *Declaratio* « *Dignitatis humanæ personæ* » fut promulguée.

Si en effet les conditions sont telles qu'il doive y avoir infaillibilité, il y a évidemment refus d'affirmer l'infaillibilité, s'il y a, au contraire, affirmation de non-infaillibilité. Or tel fut le cas en l'acte par lequel la *Declaratio* en question fut promulguée.

D'une part en effet, cette promulgation aurait dû jouir de l'infaillibilité. Car, *au moins de soi*, elle est faite par le Pape et le Concile ensemble, en invoquant explicitement l'autorité de l'Écriture ; et elle reprend une doctrine qui a été affirmée sous la note de l'infail-

libilité. Si de telles conditions n'entraînaient pas *en droit* l'infaillibilité, il faudrait conclure qu'aucune déclaration du Magistère ordinaire n'est infaillible, ce qui est manifestement faux⁴⁵.

D'autre part, l' « autorité » même qui a fait la promulgation a affirmé que « le Concile a évité de proclamer selon le mode « extraordinaire » des dogmes affectés de la note d'infaillibilité... Il a attribué à ses documents l'autorité du magistère suprême ordinaire »⁴⁶.

Par cette déclaration, l' « autorité » a donc affirmé n'être infaillible dans aucune des promulgations concernant les documents du « concile » Vatican II, en particulier dans la promulgation de *Dignitatis humanæ personæ*, laquelle cependant aurait dû être infaillible nous venons de le rappeler.

Il s'ensuit qu'en cet acte de promulgation : premièrement ; l' « autorité » *aurait dû* être infaillible ; deuxièmement *a dû se refuser* à expliciter quel était le rapport qu'elle soutenait avec l'infaillibilité. Car, si elle avait explicité ce rapport, elle aurait dû s'affirmer elle-même infaillible ; et elle n'aurait donc pas pu affirmer *a posteriori* qu'elle ne l'avait pas été.

On voit donc qu'en l'acte même où l' « autorité » a promulgué : *Dignitatis humanæ personæ*, elle a expressément refusé d'explicitier quel était le rapport qu'elle soutenait avec l'infaillibilité, et que par conséquent *elle a expressément refusé de s'affirmer elle-même comme étant infaillible*. Ce refus n'a pas été exprimé extérieurement. Mais pas n'a été besoin qu'il fût manifesté, pour être une *qualification mentale qu'il faut inéluctablement attribuer à l'acte de l' « autorité »* ; c'est ce qui résulte des considérants que nous venons d'exposer.

Ainsi, il a été possible qu'une « pseudo-autorité », *en droit* la plus haute qui soit dans l'Eglise, refusât de s'affirmer comme étant infaillible, alors qu'elle le devait. Qu'en résulte-t-il pour ladite « autorité », c'est ce qu'il convient maintenant d'examiner.

⁴⁵ Cf. *Cahiers de Cassiciacum* N° 1, pages 12-14.

⁴⁶ Paul VI, audience du mercredi 12 janvier 1966. Cf. *Cahiers de Cassiciacum* N° 1, p. 15, note 8.

80. L' « autorité » est schismatique *in radice*, si elle se refuse à affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible, alors qu'elle se trouve placée dans des conditions où elle devrait l'affirmer.

Cette affirmation va de soi, puisqu'elle est tout simplement la définition essentielle du schisme (61), déchiffrée dans le plus typique des cas où elle puisse se réaliser. Si en effet le schisme implique, essentiellement et inéluctablement (59), d'être privé de l'auto-affirmation d'infaillibilité, l' « autorité » *qui est seule capable* de procéder à cette affirmation, et qui refuse de s'affirmer elle-même comme étant infaillible, est *ipso facto* radicalement [à la racine] privée de cette auto-affirmation ; et elle en prive toute l'Eglise. Elle est en état de schisme, et cause universelle de schisme.

On mesure en l'occurrence toute la portée de la « définition essentielle » du schisme (61).

Si celui-ci est défini comme consistant à « ne pas être avec le Pape et avec les évêques qui sont en communion avec lui », il est impossible que l'assemblée constituée par le Pape et le Concile *ensemble* soit schismatique. Mais cette définition, à elle seule, est inadéquate, parce qu'elle caractérise le schisme *seulement quant à l'effet et non quant à la cause*. Aussi ne permet-elle pas d'en assigner à coup sûr les réalisations, pas même celle qui est la plus capitale et la plus typique de toutes.

Le schisme capital consiste donc en ceci. Le « pape », seul ou avec le « concile », même s'il tient apparemment tous les articles du *Credo*, est *objectivement* schismatique, dès lors qu'il se refuse à affirmer de soi-même, *positis ponendis*, qu'il est infaillible.

81. La question demeure ouverte, conformément à ce qui a été exposé (64, 65), de savoir si le cardinal J.B. MONTINI, qui a été *objectivement* schismatique au moins à partir du 7 décembre 1965, a eu la conscience suffisamment faussée et l'ignorance [en ces matières] suffisamment « invincible », pour n'être pas, au moins de ce chef, en état de péché contre la Foi ?

Nous laissons la question ouverte pour trois raisons.

a) Il n'est pas impossible de la laisser ouverte.

Paul VI, dans son allocution du 20 décembre 1976 au Sacré Collège⁴⁷, a traité de la « liberté religieuse » ; mais il n'a pas repris la proposition hérétique contenue dans la *Declaratio « Dignitatis humanae personae »*. Le « pape », dont les étudiants du Latran disaient plaisamment, vers 1965 : « *non ha fatto studii* », avait-il pris connaissance du document avant de le promulguer ? N'en a-t-il compris qu' « après » toute la portée ? Ces [trop] « pieuses » suppositions n'excuseraient pas le « pape » de tout péché, mais elles modifieraient la nature de la faute commise. Il n'est donc pas impossible de laisser la question ouverte.

b) Il est inutile de résoudre la question.

Notre propos est en effet de déterminer quelle doit être la conduite pratique des fidèles dans la situation actuelle. Or ce qui, de l'Autorité *comme telle*, concerne les fidèles, ce n'est pas le for interne ; lequel n'intervient d'ailleurs indirectement que pour la personne du Pape. Ce qui concerne les fidèles, c'est le rapport que soutient l'Autorité avec *les actes de gouvernement* qu'elle pose.

Un Pape, moralement mauvais, demeure Pape. Il suffit au contraire que l' « autorité » soit *objectivement* schismatique pour n'être pas l'Autorité. Il est donc inutile, pour notre propos, d'examiner si l' « autorité » a été, ou est, schismatique *subjectivement*.

c) Il ne convient pas de chercher à résoudre la question.

L'Eglise elle-même, habituellement, ne juge pas au for interne. Elle seule est qualifiée pour le faire exceptionnellement, parce qu'elle est alors divinement inspirée. Cela est vrai en particulier et *a fortiori* s'il s'agit d'un « pape ».

Le cardinal J.B. MONTINI a pu ne pas être *subjectivement* schismatique, parce qu'il a été *objectivement* moderniste. On comprendra la portée de cette observation par l'étude que nous nous proposons de publier sur le modernisme dans les prochains *Cahiers de Cassiciacum*.

⁴⁷ *Documentation catholique*. N° 1712, 16 janvier 1977.

3. LE « SCHISME CAPITAL » EST SCHISME RADICALEMENT. IL EST, POUR AUTANT, PERMANENT.

Nous passons, comme il se doit, du fait que nous venons d'observer (79-81), à la question du « comment » ?

82. L' « autorité » qui refuse d'affirmer d'elle-même que, *positis ponendis*, elle est infaillible, est schismatique de deux façons.

Visiblement d'abord, elle opère une scission entre l'Eglise, et le Christ « Auteur et Consommateur de la Foi »³⁴. Elle ruine en effet pour toute l'Eglise la possibilité même de croire, introduisant ainsi une rupture, un « schisme », dans la Tradition vivante de l'Eglise.

Mystérieusement, et plus profondément, si l' « autorité » refuse de s'affirmer infaillible alors qu'elle le devrait, elle fait schisme en se séparant du Chef de l'Eglise.

83. La conjoncture actuelle rend opportun d'insister sur ce second point.

Cette séparation *radicale* entre le Christ et l' « autorité » défail-lante, résulte de ce que nous avons ci-dessus (58) observé. L'acte par lequel l'Autorité de l'Eglise affirme d'elle-même qu'elle est infaillible ne peut être que l'acte du Christ dont l'Autorité est *en droit* l'instrument.

Si donc l' « autorité » refuse de s'affirmer elle-même infaillible alors qu'elle le devrait, elle déserte en fait le Témoignage qui est en propre celui du Christ. Car si le Christ a promis d' « être toujours avec cette Autorité »³⁵, en particulier « pour témoigner »⁴⁸, pour inspirer un « irrésistible »⁴⁹ Témoignage, c'est conformément aux normes que Lui-Même a posées : « Vous serez mes témoins, parce que vous êtes avec moi dès le commencement »⁵⁰. L'Autorité est

⁴⁸ Luc XXI, 13. « [On vous livrera], ce qui pour vous aboutira à rendre témoignage ».

⁴⁹ Luc XXI, 15. « C'est moi qui vous donnerai parole et sagesse, telles qu'aucun de vos adversaires ne pourra résister ou contredire. »

⁵⁰ Jean XV, 27.

qualifiée pour témoigner du Christ, à la condition qu'elle soit avec Lui, sous ce rapport, dès le commencement ; c'est-à-dire qu'elle soit dès le commencement, avec ce en quoi consiste pour le Christ le fait de témoigner. Or, si le Christ est « le Témoin »⁵¹, c'est très précisément parce qu'Il peut, Lui et Lui Seul comme Il l'a affirmé de Lui-Même, témoigner de Soi-Même : « Bien que je me rende témoignage à moi-même, mon témoignage est vrai »⁵¹. L'Autorité est qualifiée pour témoigner du Christ comme d'ailleurs elle le doit, si, au principe même du Témoignage, elle « est avec »⁴⁹ Celui qui a promis d' « être avec elle »⁵³ ; si par conséquent elle est seule entre toutes les autres églises⁵² à *témoigner d'elle-même*, en Celui qui Seul absolument *témoigne de Soi-Même*.

L' « autorité » qui se refuse à affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible, *ipso facto* déserte le Témoignage du Christ. Cette « autorité »-là est schismatique par essence ; c'est-à-dire qu'elle est schismatique, en raison même de ce qui définit l'essence du schisme, savoir d'être une *scission*, une *séparation*, et en raison de ce que l'Autorité est par essence dans l'Eglise catholique. Cette « autorité »-là, dans l'Eglise catholique, ne peut pas être réellement l'Autorité.

La référence au passé confirme il est vrai le fait du schisme, mais elle n'en dévoile pas la nature.

S'il est vrai que, pour ne pas faire schisme, il faut « être avec » deux cent soixante-deux Papes trépassés, et non avec le pape actuellement régnant, la raison n'en est pas que la vérité se déciderait à la majorité. La raison en est que, très précisément pour ceci, pour ne pas faire schisme, il faut demeurer dans le Témoignage qui est en propre celui du Christ, Témoignage sur lequel repose la Foi de l'Eglise *et partant l'unité de l'Eglise* : « *una fides* »⁵⁹, c'est d'abord par la Foi que l'Eglise est une. C'est donc ruiner le principe même de l'unité de l'Eglise, c'est donc y introduire le schisme non seulement en fait, mais en droit, inéluctablement, que de désertir le Témoignage du Christ.

Or elle ne porte pas vivant en elle le Témoignage du Christ, l' « autorité » qui refuse d'affirmer d'elle-même, alors qu'elle le

⁵¹ Apoc. I, 5.

devrait, qu'elle est infaillible. Cette « autorité »-là n'est pas conforme à l' « auto-témoignage » qui est en propre celui du Christ, elle a déserté le Témoignage du Christ. C'est à la racine et quant à l'essence, qu'elle consomme le schisme ; schisme que l'on peut appeler « capital », puisque seule l' « autorité », c'est-à-dire le chef de l'Eglise militante peut, non sans désertier le Chef, le perpétrer.

Le schisme capital est si singulier qu'il paraît échapper à la phénoménologie du schisme. Il en fait cependant partie « qualitativement » parce qu'il est pour ainsi dire le « schisme-errance » à l'état pur. Il constitue par le fait même une monstration typique pour les questions que concerne formellement cet aspect du schisme, à savoir notamment comme nous l'avons vu : la permanence du schisme (65), la définition essentielle du schisme (61). Examinons l'un et l'autre.

LE SCHISME CAPITAL ENTRAÎNE UN ÉTAT DE SCHISME.

84. Le schisme capital est schisme radicalement. Nous venons d'expliquer (83) quel est le sens primitif de cette affirmation. L'acte du 7 décembre 1965 enclôt en lui-même, implicitement mais inéluctablement, d'être schismatique. Il l'est en raison des composantes dont il intègre l'unité, lesquelles sont à la racine de la Foi. Il est donc schisme *radicalement, par l'origine*. Voilà ce que nous venons d'exposer.

Ce même acte est également schismatique par les conséquences qui en résultent et qui, globalement considérées, constituent un « état de schisme ». L'acte du 7 décembre 1965, étant à l'origine de cet état, il en est pour ainsi dire la racine ; il est schisme *radicalement par les conséquences*. C'est ce second aspect que nous allons maintenant considérer.

Le schisme-errance, nous l'avons vu (65) est de soi un état, en tout « sujet » qui s'en trouve affecté. Les considérants qui fondent cette conclusion valent éminemment, lorsque ce « sujet » est l' « autorité ». Il n'y a, en l'occurrence, qu'une seule proposition « irrégulière ». Elle n'est d'ailleurs pas affirmée, mais elle est « existentiellement vécue » par l' « autorité ». Celle-ci ne déclare pas d'elle-même, ni en général, ni en telles circonstances particulières, qu'elle n'est

pas infaillible ; en cette déclaration consisterait l'affirmation d'une proposition « irrégulière », puisque fausse. Mais l' « autorité » ne déclare pas d'elle-même qu'elle est infaillible, en telles circonstances particulières où elle le devrait. C'est cette omission qui constitue le schisme capital. Si cette omission perdure, le schisme capital dont elle est l'origine devient un état.

En vue de le préciser, rappelons une donnée d'ordre général.

Lorsque l'autorité est exercée par des personnes physiques différentes qui se succèdent dans la même charge, les ordinations portées par chacune de ces personnes sont de deux sortes. Les unes tombent, lorsque la personne physique qui les a portées quitte la charge ; les autres sont imputées à l'autorité comme telle, et, *de soi*, elles subsistent, bien que les personnes physiques se succèdent. Les ordinations, *de soi*, subsistent ; c'est-à-dire que l'autorité ne peut pas n'en pas faire état, soit qu'elle doive les conserver, soit qu'elle puisse les modifier.

Ces différentes clauses sont effectivement réalisées dans le gouvernement de l'Eglise.

En particulier, les ordinations d'ordre doctrinal qui sont portées par un Concile œcuménique approuvé par le Pape et qui reprennent une doctrine traditionnelle déjà définie, de telles ordinations sont *par nature* irréformables et d'ailleurs promulguées avec la note d'infaillibilité.

Il s'ensuit que le rapport entre telle ordination et l'Autorité comme telle demeure le même, quelle que soit la personne physique qui occupe le Siège de l'Autorité. Ainsi, par exemple, les Papes qui ont succédé à Pie IX ont, par le fait même qu'ils occupaient le Siège apostolique, adhéré, très exactement comme Pie IX lui-même, aux ordinations du Concile Vatican I. Pour qu'il n'en fût pas ainsi, il aurait fallu que l'un de ces Papes remît en question, de quelque façon que ce soit, non pas directement les ordinations de Vatican I, mais le rapport que celles-ci soutiennent avec l'Autorité subjectée en la personne de Pie IX. Et, en général, la personne physique qui détient l'Autorité est supposée reconnaître à moins qu'elle ne déclare expressément le contraire, qu'elle a, avec le Dépôt révélé, le même rapport que les autres personnes physiques qui l'ont précédé dans l'exercice de l'Autorité.

Or, le schisme capital consiste formellement en la privation qui affecte le rapport entre telle ordination [en l'occurrence la Déclaration du 7 décembre 1965] et l' « autorité », cette privation consistant comme on vient de le rappeler en la prétérition « vécue » de l'infaillibilité.

Et comme ce rapport demeure le même, quelle que soit la personne physique qui occupe le Siègre de l'Autorité, la privation qui affecte ce rapport demeure également la même ; en sorte que l'état de schisme, qui consiste en cette privation, se trouve subjecté en chacune des personnes physiques qui occupent *matériellement* le Siègre de l'Autorité. A moins que l'une de ces personnes ne pose un acte qui soit propre à faire cesser cet état, et recouvre ainsi *formellement* l'Autorité.

Ainsi, le schisme capital entraîne de soi un état de schisme que seule peut faire cesser la personne qui précisément en est affectée, du fait qu'elle détient l' « autorité ».

LA DÉFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME (61) EST CONFIRMÉE,
DU FAIT QU'ELLE S'ÉTEND AU CAS DU SCHISME CAPITAL ;
ET ELLE SE TROUVE AINSI PRÉCISÉE.

85. La « privation » étant fondée sur « ce qui est par soi », c'est d'abord l'absence de schisme qu'il faut caractériser au point de vue de la Foi. Et c'est cette définition du « non schisme » qui se trouve, *a contrario*, utilement précisée en fonction du schisme capital.

« Ne pas faire schisme », c'est être avec l'Autorité qui affirme d'elle-même qu'elle est infaillible.

« Faire schisme », *au moins objectivement*, c'est :

1) ou bien ne pas être avec l'Autorité qui affirme d'elle-même qu'elle est infaillible [« être avec » l'Autorité signifie, pour les fidèles : « être soumis à l'Autorité, et être en communion avec les fidèles qui lui sont soumis »] ;

2) ou bien être l' « autorité » qui refuse d'affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible alors qu'elle le devrait ;

3) ou bien être avec cette « autorité » [« être avec » signifie : « être en communion intelligible », ou « coopérer, soit activement soit passivement »]. Beaucoup de degrés sont possibles dans la participation au schisme].

4. LE SCHISME CAPITAL AFFECTE, AU TITRE D'ETAT, L' « EGLISE » POST MONTINIENNE. LES SYMPTOMES.

L'EXISTENCE DES SYMPTÔMES.

86. Nous avons vu (84) que le schisme objectivement perpétré par le cardinal J.B. MONTINI le 7 décembre 1965, perdure si l'on peut dire au sein même de l' « autorité », en tant précisément qu'il est capital.

Ce schisme consiste à admettre en fait, plus ou moins explicitement ou consciemment, mais objectivement, que l' « autorité » puisse ne pas affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible, alors que les circonstances l'exigent expressément. Il ruine par le fait même, insidieusement mais radicalement parce qu'à la racine de la Foi, le principe même de l'Autorité dans l'Eglise fondée par « Celui qui est la Vérité »¹.

Ce même schisme, objectivement spécifié comme nous venons de le rappeler, se trouve répandu pour ainsi dire d'une manière endémique dans toute l' « église » post montinienne, en ce sens qu'il y constitue un *état* dont se trouvent plus ou moins affectés les sujets qui consentent à y participer. Qu'il en soit ainsi, que cet état endémique soit la séquelle du schisme capital, cela est rendu manifeste par deux symptômes qui concernent, l'un positivement et l'autre négativement, cet état.

Le symptôme positif, si l'on peut dire, c'est la dégradation de l'autorité dans l'Eglise. « Impossible d'être plus catholique que le pape ». Et en effet, si le principe même de l'autorité est ébranlé au sommet, l'autorité n'est plus prise au sérieux où que ce soit. Les « conférences épiscopales », ou bien récusent « Rome », ou bien en appellent à « Rome », car tel est leur bon plaisir. C'est cohérent, de cette cohérence objective qu'impose en fait le principe de non contradiction. Il n'y a plus à être, il n'est plus possible d'être, avec une « autorité » qui vacille parce qu'elle se saborde en son principe même. La prolifération des initiatives au service de la « créativité », entraîne, dans l'église post conciliaire, une non-soumission généra-

lisée qui est rigoureusement corrélative de la dégradation de l'autorité. Le premier symptôme du schisme capital, c'est, pourrait-on dire, une sorte de « schismatite » universalisée. La chose est assez manifeste pour qu'il soit inutile d'insister.

Le second symptôme, négatif, montrant que le schisme capital sévit à l'état endémique dans l'église, consiste en ce que, pour remédier à cet état, on vise précisément à résoudre le schisme par une démarche de l'« autorité », qui se heurte en fait au schisme capital lui-même. Pour que cesse un état dont l'expérience s'avère contraire au bien de Dieu, ne suffit-il pas en effet que l'église redevienne comme avant Vatican II ? N'en serait-il pas ainsi, si l'« autorité » propose et puis impose d'interpréter ce concile conformément à la Tradition ?

Or ce projet, loin de remédier par voie d'« autorité » au schisme qui s'est introduit dans l'église entre le présent et le passé, ce projet donc ne peut avoir de rapport avec la réalité sans la médiation du schisme capital, dont l'existence diffuse se trouve ainsi réaffirmée. C'est cette latence du schisme capital dans le projet ordonné à rétablir l'unité entre le présent et le passé, que nous allons maintenant dé-montrer.

87. Admettre en principe qu'il puisse y avoir, et *a fortiori* prétendre élaborer en fait, une « interprétation du Concile Vatican II qui serait conforme à la Tradition », c'est se solidariser positivement et expressément avec l'acte schismatique accompli par le pape Paul VI le 7 décembre 1965.

Observons, concernant une telle interprétation, deux choses. La première est que l'hypothèse même, celle d'interpréter Vatican II conformément à la Tradition, cette hypothèse donc a été émise et formulée d'une manière particulièrement autorisée³². La seconde observation concerne la genèse d'une chose aussi étrange. Qu'il faille *interpréter*, pour la rendre conforme à la Tradition, une « *Declaratio* » qui devrait *forger* la Tradition, cela ne peut provenir,

³² Audience accordée par Jean-Paul II à Monseigneur Marcel LEFEBVRE, le 16 novembre 1978. Les deux interlocuteurs ont formulé et envisagé avec faveur l'hypothèse en question.

humainement, que d'une « malfaçon »⁵³. Mais ce qui vaut en réalité, ce qui doit être considéré, jugé, qualifié, ce sont les textes de Vatican II tels qu'ils ont été promulgués, quoi qu'il en soit d'intentions qui n'ont pas été exprimées.

La preuve de l'affirmation (87) peut être présentée, soit analytiquement, soit synthétiquement.

a) La présentation analytique de la preuve.

aa) L'acte schismatique du 7 décembre 1965 a consisté (80) à esquiver l'affirmation d'infailibilité, alors que les circonstances de la promulgation impliquaient cette clause, objectivement et inéluctablement. Or, en proposant une « interprétation traditionnelle de Vatican II », et en particulier de la *Declaratio « Dignitatis humanæ personæ »*, on affirme implicitement, et on reconnaît comme étant légitime, que cette *Declaratio* ait été faite par l'« autorité », avec préterition voulue de l'infailibilité. Qu'il en soit ainsi, que la seule hypothèse d'une « interprétation traditionnelle de la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* exclue que cette *Declaratio* ait pu être promulguée par l'« autorité » se référant en acte au charisme d'infailibilité, cela résulte des deux considérants suivants.

ab) Le premier est qu'il faille, censément, une « interprétation ».

On peut devoir interpréter une loi dont les conditions d'application dépendent de circonstances que le législateur ne pouvait pré-

⁵³ Nous tenons d'un Evêque, « Père du Concile », que le vote dont l'objet était l'approbation de la *Declaratio* en question, s'est déroulé en de curieuses conditions. La majorité des votants, et notamment les Anglo-Saxons, ont ignoré la signification du texte qui leur était proposé. Ils ont voté hâtivement, en cédant aveuglément aux pressions dont ils étaient en fait l'instrument efficace. Ce processus explique le résultat, mais il n'opère pas que l'erreur soit vérée. Le fait qu'il ait été employé confirme deux choses. La première est que l'« être avec » promis par le Christ aux Apôtres et à leurs successeurs peut-être refusé. Les évêques qui ont préparé le vote à la buvette, plutôt qu'en étudiant le texte, ces évêques n'avaient pas le Saint Esprit « avec eux ». La preuve en est qu'ils ont affirmé une hérésie. Autrement dit, la première chose que montre l'événement est que la notion d'« *ex opere operato* », précieux instrument d'ordre intelligible, ne doit pas être convertie en norme intangible. La seconde est que le « concile » Vatican II doit être, *en tant que « concile »*, disqualifié : car si la forme rend occasionnellement raison du fond, c'est comme la tromperie peut être l'origine de l'errance.

voir. Mais la *Declaratio* en question affirme *catégoriquement* une « vérité », en fondant cette affirmation sur l'Écriture et sur la métaphysique. Une vérité n'a pas à être « interprétée », bien qu'il puisse être opportun de l'expliquer. Proposer d'interpréter, alors que seulement il eût pu être opportun de devoir expliquer, c'est en fait signifier que ce Document n'a pas, quant à la responsabilité de l'« autorité », la portée qui cependant lui a été donnée, *dans l'application et partant dans la réalité*. Et, de cette façon, on désamorce, dans l'« opinion », la question de l'infaillibilité dans l'acte de promulgation ; question qui ne peut évidemment se poser que pour des propositions catégoriquement énoncées.

ac) La seconde raison par laquelle les fauteurs de l'opération « interprétation traditionnelle de Vatican II et de *Dignitatis humanae personæ* » favorisent, consciemment ou non, le « schisme capital », en évinçant l'auto-affirmation d'infaillibilité faite par l'« autorité », consiste à proposer non seulement d'« interpréter » telle vérité qui devrait *s'intégrer d'elle-même* à la Tradition, mais à proposer de l'interpréter « en fonction de la Tradition ».

Prenons un exemple. Le second Concile d'Orange a traité de la Foi, en tant que celle-ci est un don gratuit ; et le Concile Vatican I en tant qu'elle comporte une justification rationnelle. Les deux documents sont rédigés, chacun respectivement, à deux points de vue différents. Il n'y aurait aucun sens à prétendre les interpréter l'un par l'autre. Il y a qu'en les approfondissant l'un *et* l'autre, on voit s'évanouir les « tensions » qu'on avait cru d'abord observer. Telle est l'authentique Tradition, celle dont le Magistère infaillible, toujours égal à lui-même, garantit les déterminations convergentes concernant les différents aspects de la même Réalité.

Tandis qu'il n'est jamais arrivé, et il ne peut arriver, dans l'Eglise qui est vraiment l'Eglise, qu'un Concile œcuménique convoqué et approuvé par le Pape qui est vraiment Pape, procède à une affirmation qui soutienne l'opposition de contradiction avec un document antérieurement promulgué par le Magistère sous la note d'infaillibilité.

Et jamais on a observé, dans l'Eglise qui est véritablement l'Eglise, qu'on ait somnambulé d'interpréter une affirmation qui est fausse, « conformément » à la négation qui, il est vrai, est vraie, mais

qui est la contradictoire de cette affirmation. Il n'y a, en l'occurrence, ni à interpréter, ni même à expliquer ; il faut tout simplement rappeler que ce qui s'oppose à la vérité est erroné. Et il faut « réaliser », en paroles et en actes, que *l'erreur comme telle* soit : premièrement déclarée, deuxièmement condamnée, troisièmement écartée.

ad) Il s'ensuit, *a contrario*, que prétendre possible l'interprétation traditionnelle de Vatican II, c'est en fait refuser qu'il soit nécessaire de dénoncer comme telle la proposition erronée contenue dans la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

C'est par conséquent nier que les conditions dans lesquelles cette proposition a été promulguée soient réellement celles de l'infaillibilité.

[Car, admettre que les conditions de la promulgation soient réellement celles de l'infaillibilité, entraîne que la proposition aurait dû être vraie. Et comme elle est fausse, elle doit être *a posteriori* déclarée telle par le Magistère auquel est commise la garde de la vérité révélée. A moins que ce Magistère se refuse sciemment à exercer la fonction qui lui est propre, refus qui, même dans un seul cas, entraîne que ce Magistère est schismatique].

Donc, prétendre possible l'interprétation traditionnelle de Vatican II, entraîne l'alternative que voici : ou bien, c'est admettre que le Magistère [et donc l' « autorité »] est schismatique, et telle est la conclusion que nous visons à établir ; ou bien c'est nier que les conditions dans lesquelles la proposition erronée a été promulguée soient réellement celles de l'infaillibilité.

Or, nier que les conditions dans lesquelles la proposition erronée a été promulguée soient réellement celles de l'infaillibilité, alors qu'*objectivement* ces conditions sont celles de l'infaillibilité, c'est admettre pour le moins, pour éviter cette contradiction, que l' « autorité » s'est refusée à faire état du charisme d'infaillibilité. C'est donc admettre, nous l'avons montré (80), que l' « autorité » a posé un acte qui impliquait pour elle d'être schismatique.

ae) On voit donc que sont schismatiques par participation au schisme capital, par le jugement qu'ils portent implicitement mais inéluctablement sur cet état de schisme, tous ceux qui admettent en

principe qu'il puisse y avoir, puisqu'ils proposent en fait qu'il y ait, une « interprétation conforme à la doctrine traditionnelle » de Vatican II, et donc en particulier de la *Declaratio « Dignitatis humanæ personæ »*⁵⁴.

b) Le même argument peut être exposé comme suit, synthétiquement.

Il faut distinguer : d'une part, les *ordinationes* du concile Vatican II, et en particulier la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* ; d'autre part, le *rapport* que soutiennent ces ordinations avec l'« autorité » qui les a promulguées. [Dans ce qui suit immédiatement, nous désignons ce *rapport* par le mot « rapport » placé entre guillemets].

La vérité de droit est que, en vertu du Droit commun de l'Eglise, les « ordinations » sont vraies, si le « rapport » est ce qu'il doit être ; c'est-à-dire, si premièrement il procède de l'Autorité qui est vraiment l'Autorité, si deuxièmement la qualification officiellement reconnue pour ce « rapport » par l'Autorité est conforme à ce qu'impliquent les circonstances de la promulgation. En l'occurrence, eu égard au contenu de la *Declaratio*, aux considérants qui y sont allégués, à l'« autorité » qui l'a promulguée, cette promulgation aurait dû être faite sous la note d'infailibilité.

La vérité de fait, c'est-à-dire la réalité est :

que, premièrement, la *Declaratio* contient une proposition erronée qui est une hérésie ;

⁵⁴ La Direction de la revue *Fidelidad a la Santa Iglesia* (Casilla de Correo 4224, Correo Cental ; 1000 Buenos Aires) institue un débat sur « l'hypothèse d'une interprétation traditionnelle de Vatican II » (N° VIII, avril-juin 1979). Ces treize pages, fondées sur une documentation sûre et précise, établissent qu'il y a incompatibilité entre deux manières de concevoir et définir l'Eglise : l'une traditionnelle, l'autre exposée dans la Constitution *Lumen gentium*. Il s'ensuit qu'une interprétation traditionnelle de Vatican II est en droit impossible. « La nouvelle pentecôte ne pouvait produire qu'une nouvelle église. » Nous nous plaçons, dans ce qui suit, à un point de vue à la fois plus analytique et plus concret. C'est-à-dire que nous considérons l'opposition entre les deux manières de concevoir l'Eglise, dans un fait observable qui en est la conséquence, plutôt que dans les principes qui en sont l'origine. Mais ce fait, à savoir que Vatican II a affirmé une hérésie, découle effectivement des pseudo-principes qui sont à l'origine de cette hérésie. Nous y reviendrons au paragraphe suivant (83). Nous appelons « traditionalistes mous » ceux qui admettent la possibilité d'une interprétation conforme à la doctrine traditionnelle, pour Vatican II, et donc en particulier pour la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

que, deuxièmement, ceux des traditionalistes⁵⁵ qui tiennent à la tranquillité plus qu'à la vérité⁵⁶ reconnaissent l'erreur dont il vient d'être question et même la vomissent avec indignation ; mais ils tiennent fermement que l' « autorité » fut réellement l'Autorité en la personne de Paul VI approuvant et promulguant la *Declaratio* erronée.

La position des traditionalistes nous implique contradiction. Car, affirmant que l' « autorité » fut réellement, en la personne de Paul VI, l'Autorité, ils devraient affirmer que le « rapport » fut et demeure ce qu'il doit être, entre l'ordination [fausse] promulguée et l' « autorité »-Autorité qui l'a promulguée. Les traditionalistes nous sont conscients de cette contradiction, et ils tentent d'en masquer la non-cohérence en passant sous silence la qualification du « rapport » ; ce qui leur permet de forger la farce sataniquement mensongère d'une « interprétation traditionnelle de Vatican II ».

Or, passer sous silence la qualification du « rapport », c'est ce qu'a visé l' « autorité » par des déclarations trompeuses concernant la mise en œuvre de l'infailibilité dans la promulgation du Concile Vatican II⁵⁷, et c'est très précisément cette prétérition qui, venant de l' « autorité », constitue le « schisme capital » (80).

La position des traditionalistes nous constitue donc une participation au moins mentale au « schisme capital ». Cette participation mentale à l'état de schisme, par le jugement porté sur cet état, implique-t-elle qu'il y ait participation non seulement mentale mais réelle, c'est ce que nous examinerons (100), après avoir déterminé ce qui ressortit en propre à l' « autorité » (90-99).

⁵⁵ Employer le mot « traditionaliste » pour désigner certains catholiques, présente deux inconvénients. D'une part, tout catholique doit être fidèle à la Tradition. Tandis que la locution « catholique traditionnel » suggère qu'il puisse y avoir des catholiques non fidèles à la Tradition. D'autre part, le [faux] « traditionalisme » a été condamné par Pie IX (21 juin 1855). Nous nous conformons cependant à un usage qui est commode ; et nous employons les locutions : « catholiques traditionnels », ou « traditionalistes ».

⁵⁶ Cette attitude a fait l'objet d'une pénétrante analyse. *Bulletin de l'Occident chrétien*, N° 39, février 1979, pp. 1-14.

⁵⁷ *Cahiers de Cassiciacum* N° 1, p. 16, note 7.

5. LE SCHISME CAPITAL AFFECTE,
AU TITRE D'ETAT,
L' « EGLISE » POST MONTINIENNE.
LES CLAUSES QUI PRESIDENT A PRIORI
A L'EVENTUELLE RESOLUTION DU SCHISME.

Les considérations que nous venons de développer (86,87), concernant l'état que le schisme capital a introduit dans l'église, valent uniformément pour tout membre de l'église, y compris l' « autorité ». Celle-ci se trouve cependant, eu égard au schisme capital, en une situation singulière ; parce qu'elle est seule, dans l'église, à réaliser existentiellement le rapport que précisément elle soutient avec le Dépôt révélé. Elle seule peut faire que l'état de schisme, ou bien continue, ou bien soit résolu. Il importe donc, en terminant ce chapitre, de revenir à ce qui en constitue l'objet formel, savoir l' « autorité » comme telle.

88. Le « rapport » que soutient actuellement l' « autorité » avec la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* peut, *a priori*, présenter deux modalités.

Le rapport en question doit évidemment être considéré au for externe, tel qu'il est manifesté par les déclarations et par les actes de l' « autorité ». Nous allons préciser quelles sont, pour ce rapport, deux modalités *possibles*, qui correspondent respectivement à des attitudes également possibles de l' « autorité ». La présente catégorisation est donc abstraite. Nous ne la proposons qu'en vue de mieux situer les considérations d'ordre concret que nous développerons dans le chapitre suivant (IV).

Les trois hypothèses *a priori* possibles, concernant, au point de vue auquel nous nous plaçons, le comportement de l' « autorité », sont les suivantes. Ce comportement peut : soit ne rien manifester du « rapport » que l' « autorité » soutient avec la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* ; soit manifester que ce « rapport » consiste en une approbation ; soit manifester que ce « rapport » consiste en une désapprobation.

Les deux premières hypothèses reviennent au même, en vertu de ce que nous avons ci-dessus (84) observé. Car, en matière doctrinale, la personne physique qui détient actuellement l' « autorité » est censée se solidariser, sauf déclaration contraire, avec celles qui l'ont précédé. Estimant être l'Autorité, l' « autorité » reconnaît en effet les normes qui sont de Droit commun dans l'Eglise. Il n'y a donc en droit, concernant le comportement de l' « autorité », que deux hypothèses possibles, auxquelles correspondent deux modalités pour le « rapport » envisagé ; le « rapport » est : soit d' « approbation », soit de « désapprobation ». *Tertium non datur*.

On objectera peut-être que la nomenclature des hypothèses est incomplète. N'y a-t-il pas en effet, dans les votes conciliaires eux-mêmes, trois options au choix : « *placet, non placet, [placet] juxta modum* » ; « oui, non, [oui] sous telles conditions ».

Nous répondons qu'il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'un texte à élaborer. Il s'agit d'une proposition catégorique, qui a été entendue comme telle dans l'application pratique, et qui affirme censément une vérité fondée sur l'Ecriture et sur la métaphysique. Une telle proposition, nous l'avons déjà observé (87 *ab*), n'est pas susceptible d'interprétation. Elle est vraie ou elle est fausse. *Tertium non datur*. Et comme, dans la réalité, tôt ou tard et quoi qu'on en veuille, quoi qu'en veuille subjectivement la personne qui détient l' « autorité », c'est le principe de non contradiction qui s'applique, le comportement de l' « autorité » ne peut manifester, dans la réalité, pour le « rapport » que soutient l' « autorité » avec la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*, que soit l'une soit l'autre des deux modalités : « approbation », « désapprobation ». Nous allons préciser quelles sont les implications respectives de ces deux éventualités.

89. Les deux modalités *a priori* possibles pour le « rapport » que soutient actuellement l' « autorité » avec la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*, correspondent respectivement à deux statuts de l' « autorité ».

Nous considérerons, au chapitre suivant (IV), les signes de ces comportements, autrement dit la manière dont ils se manifestent extérieurement. Nous les envisageons ici, en tant qu'ils procèdent de l' « autorité », et en manifestent par conséquent la qualification, intrinsèquement.

a) Le comportement « approbation » consiste, au point de vue auquel nous nous plaçons, en ce que le détenteur de l' « autorité », comme tel, en particulier le détenteur actuel, tient comme ayant été un authentique acte d'Eglise l'approbation et la promulgation de la *Declaratio*, et se solidarise avec le pape Paul VI qui a posé cet acte.

Et donc, dans cette vue, la *Declaratio* est, censément, une ordination imputable à l' « autorité » en tant que telle ; elle subsiste par conséquent, identique à elle-même, quelles que soient les personnes physiques qui détiennent successivement l' « autorité », et qui, *ipso facto*, sont toutes objectivement en MEME « disposition » à l'égard de la *Declaratio* (84).

Que cette « disposition » soit objectivement toujours la même, entraîne, quoi qu'en puisse vouloir subjectivement la personne qui détient l' « autorité », la conséquence suivante. L' « autorité » qui, en la personne du cardinal J.B. MONTINI, s'est mise en état de schisme capital (80) eu égard à la *Declaratio*, demeure en état de schisme capital en la personne qui détient actuellement l' « autorité », eu égard à la même *Declaratio* ; étant supposé, comme nous le faisons, que cette personne adopte le comportement « approbation ».

En de telles conditions, c'est-à-dire si la personne morale et physique qui détient l' « autorité » adopte le comportement « approbation », se trouve *a priori* résolue une importante question.

Cette question est celle de savoir si, quoi qu'il en soit des deux conclaves dont les votes ont humainement abouti à instaurer l' « autorité », une suppléance divine pourrait être accordée, en vue du bien de l'Eglise, au détenteur [actuel] de l' « autorité » afin qu'il soit Pape *formaliter* ⁵ ?

La réponse qu'il convient de faire à cette question est évidemment négative.

Il est en effet impossible que le Christ « supplée » en faveur d'une personne qui acquiesce en fait objectivement, fût-ce à son corps défendant, à un état de schisme. L'Eglise est une et sainte. Le caractère saint et sacré de l'unité exclut que, dans l'Eglise qui est vraiment l'Eglise, l'Autorité qui est vraiment l'Autorité s'incarne dans une personne qui est en état de schisme capital, non pas sans doute subjectivement, mais *objectivement* et *inéluçablement*, puisque précisément en tant qu'elle est l' « autorité ».

Il faut donc conclure que si, en la personne du cardinal K. WOJTYLA, ou d'ailleurs de toute autre canoniquement intronisée, l'« autorité » adopte le comportement « approbation », cette personne ne peut pas être l'Autorité ; elle ne peut pas être Pape *formaliter*.

b) Le comportement « désapprobation » soutient l'opposition de contradiction avec le comportement « approbation ».

Il consisterait, en substance, pour le détenteur [actuel] de l'« autorité », à déclarer qu'il ne tient pas comme ayant été un authentique acte d'Eglise l'approbation et la promulgation de la *Declaratio*, et qu'il se désolidarise par conséquent du pape Paul VI qui a posé cet acte. Nous disons « en substance », parce que jamais la situation de l'Eglise n'a justifié, ni encore moins requis, d'employer une telle procédure. C'est donc à l'« autorité » et à elle seule qu'il reviendrait de préciser quelle devrait être la « forme » de cette procédure. On peut songer à la convocation d'un nouveau Concile. M. l'Abbé de NANTES a déjà émis l'hypothèse de « Vatican III ». Mais, dans la conjoncture actuelle, une telle entreprise ne ferait probablement qu'accroître la confusion.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la « forme » quant à la procédure, le comportement « désapprobation » comporterait, venant de la personne qui détient [actuellement] l'« autorité », une rupture avec cette « autorité » « instaurée » [et dégradée] par le cardinal J.B. MONTINI, et par conséquent une rupture avec l'état de schisme capital qui est inhérent à cette « autorité ». D'ailleurs, seule la personne qui détient l'« autorité » peut rompre avec l'« autorité » comme telle ; seule la personne qui est *objectivement* en état de schisme capital par le seul fait qu'elle détient l'« autorité » qui est intrinsèquement affectée de cet état, peut faire cesser cet état de schisme capital, en se dissociant de cette « autorité » irrémédiablement contaminée.

Dans cette seconde perspective, celle qu'implique le comportement « désapprobation », la réponse à la question même que nous venons d'évoquer (a) devrait, semble-t-il, être affirmative.

Il convient que le Christ supplée, en faveur d'une personne qui est au moins apparemment qualifiée, puisque celles qui pourraient

l'être réellement en fait renoncent à en faire état⁵⁸, et qui manifeste le dessein de rétablir l'ordre dans l'Eglise *par des actes*.

Le premier de tous ces actes consiste évidemment à rompre avec tout ce qui continue d'enclorre en soi à l'état endémique l'origine du désordre. Un tel acte suffirait semble-t-il à rétablir la personne morale et physique qui le poserait en tant qu' « autorité », en la qualité de Pape exerçant *formaliter* l'Autorité.

c) L'existence *a priori* de deux modalités possibles pour le comportement de l' « autorité » à l'égard du concile Vatican II et plus précisément de la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*, l'existence de cette dualité donc, se trouve confirmée *a posteriori* et concrètement par la « tension » qui en résulte au sein de l' « église », et même de l' « autorité ».

La meilleure preuve que cette tension existe, c'est l'audience accordée à la trouvaille ingénue et satanique dont nous avons fait ci-dessus (87) la critique, savoir l' « interprétation traditionnelle de Vatican II ». Une baudruche gonflée à point pour [paraître] colmater un abîme ! L'excès dans l'absurde de ce par quoi on prétend voiler le schisme, à savoir de prendre la contradiction comme norme de la réalité, cet excès même dévoile la béante profondeur du schisme.

Ce schisme est pour ainsi dire subjecté dans l' « autorité », puisque c'est à l'intime d'elle-même qu'elle est déchirée. Est-elle l' « autorité » qui peut persister dans l'état de schisme ? Est-elle l'Autorité qui pourrait faire cesser l'état de schisme ? Tel est l'enjeu de la tension : « Approbation » ou « Désapprobation » ? Soit l'un, soit l'autre. *Tertium non datur...* ? A moins cependant de « choisir », non pas de ne pas choisir, puisque c'est impossible (88), mais de « choisir » d'attendre. Qu'entend *faire* l' « autorité » ? *Ignoramus. Ignorabimus...* ? Nous pouvons du moins examiner ce qu'elle a fait.

⁵⁸ L'aspect le plus sinistre de l'arcane dans laquelle se dérobe la « Rome » vaticane est le silence des cardinaux authentiques. Navrés du concile, ils encouragèrent « les autres » à agir ; mais eux, seuls habilités pour le faire officiellement, alléguaient toujours un prétexte pour se récuser, quand on sollicitait leur patronage qualifié.

CHAPITRE IV

LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME CAPITAL OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉ ET LES SUJETS EN QUI IL PEUT ÊTRE RÉALISÉ.

90. Ce dernier chapitre est consacré aux conclusions qui découlent des précédents. Les principes de l'agir doivent impérer des conséquences qui concernent l'ordre pratique.

Les sujets en qui le schisme capital peut être réalisé, c'est primordialement comme nous l'avons expliqué (84), la personne morale et physique qui est juridiquement investie de l' « autorité » ; ce sont également les personnes qui professent de reconnaître l' « autorité ».

Ce qui importe éminemment, au point de vue de la Foi théologique, c'est évidemment le rapport que soutient avec le schisme capital la personne morale et physique du cardinal K. WOJTYLA. Nous allons, pour plus de clarté, préciser quelle sera sur ce point notre conclusion (a), quelle en est la signification (b), quelle en est enfin la portée, fondée à la fois sur l'ordre (c) et sur les bases (d) de la preuve par laquelle nous l'établirons (e).

a) L'énoncé de la conclusion, concernant le rapport entre le schisme capital et l' « autorité ».

Il est de plus en plus probable, et pratiquement certain, l'écoulement du temps permettant d'observer les actes et les paroles de l' « autorité », que celle-ci a adopté le comportement « approbation »

(89 a), et qu'elle se trouve par conséquent *objectivement* dans l'état de « schisme capital ».

b) La signification et la portée de la conclusion énoncée (a).

Nous prenons le mot « approbation » selon l'acception la plus forte qui a été ci-dessus (88) précisée. L'objet de cette « approbation » est, globalement, l'approbation du concile Vatican II par le pape Paul VI, et par conséquent l'approbation des actes dudit concile ; mais l'objet de l'« approbation » telle que nous l'entendons dans ce chapitre, c'est très précisément l'approbation, faite par l'« autorité » le 7 décembre 1965, d'une proposition hérétique puisqu'elle soutient l'opposition de contradiction avec la vérité⁵⁹.

C'est parce que nous donnons au mot « approbation » cette portée précise, que nous disons d'autre part : « il est de plus en plus probable que ». La seule encyclique *Redemptor hominis*⁶⁰ manifeste en effet comme n'étant pas seulement probable, mais comme étant *évident et certain*, que Jean-Paul II est en état d'« approbation » à l'égard de Paul VI⁶¹ et de Vatican II⁶². Mais la question est de savoir si cette « approbation » s'étend à la proposition litigieuse. La réponse à cette question est d'une extrême gravité. Il importe donc de formuler cette réponse en des termes tels qu'elle puisse être rigoureusement prouvée. C'est pourquoi nous nous contentons de dire, pour le moment : « il est de plus en plus probable, et il est pratiquement certain que » ; et non pas [encore] : « il est absolument certain que ».

⁵⁹ Rappelons quelle est cette proposition : « ... en matière religieuse..., nul ne doit être empêché d'agir selon sa conscience, soit en privé, soit en public, soit seul soit avec d'autres, en de justes limites. »

⁶⁰ Nous citerons la lettre encyclique *Redemptor hominis* sous le sigle R.H. ; et nous renvoyons à l'édition : « *Les grands textes de la Documentation catholique*, N° 25 ; supplément au N° 1761, 1^{er} avril 1979 ». Nous indiquons le numéro de la page, et la colonne : a ou b.

⁶¹ « En agissant ainsi [en prenant les deux noms Jean et Paul], suivant l'exemple de mon vénéré prédécesseur, je désire comme lui exprimer mon amour pour l'héritage singulier laissé à l'Eglise par les Pontifes Jean XXIII et Paul VI... » (R.H., 3a). Jean-Paul II a même manifesté, pour Paul VI, des sentiments d'affection et de reconnaissance ; et il a exprimé le dessein d'ouvrir, pour le pape défunt, le procès de canonisation. Tous ces comportements ne sont qu'« approbation ».

⁶² R.H. renvoie à Vatican II très fréquemment, d'une manière toujours laudative et sans aucune restriction.

c) L'ordre de la preuve sur laquelle la conclusion énoncée (a) est fondée, en commande *a priori* la portée.

Nous nous permettons de renvoyer à ce que nous avons déjà précisé⁶³. Ce sont les faits observés qui fondent la portée de la conclusion, conformément au raisonnement par induction. Un tel raisonnement aboutit de soi à la certitude dont le type est propre à chaque domaine du savoir. L'observation des faits est affectée, et de la contingence qui est inhérente à la réalité observée, et de la contingence qui tient au fait d'observer ; elle porte donc, de soi, une conclusion seulement probable. Et nous entendons par « probable », une assertion qui peut être vraie, n'étant pas exclue la possibilité qu'une assertion contraire soit vraie.

Or le probable, en tant qu'il peut être vrai, est, dans le sujet, le corrélat d'une similitude objective du vrai, c'est-à-dire le corrélat du *vrai-semblable*. Les différentes assertions probables sont donc censées être également vrai-semblables. En réalité, les unes sont réellement semblables au vrai, et évidemment compatibles entre elles ; les autres s'opposent aux premières, et ne sont pas réellement semblables au vrai.

La convergence d'observations différenciées désigne comme étant *la plus probable* telle assertion qui figurait d'abord dans un ensemble d'assertions estimées *également* probables. C'est cette assertion la plus probable qui est, en réalité, vrai-semblable, c'est-à-dire qu'elle exprime, dans le sujet, la similitude du vrai qui est dans l'objet. Si la répétition d'observations différenciées confirme [indéfiniment] ce qui a précédé, c'est le signe que l'assertion ainsi distinguée *exprime la nature* de la réalité, et qu'elle est par conséquent la vérité.

Telle est, ramenée à l'essentiel, la justification métaphysique, valable par conséquent en quelque domaine que ce soit, du raisonnement par induction. Il porte en lui-même virtuellement la certitude, à partir du « moment mental » où le « probable » se trouve objectivement « converti » en « vraisemblable ».

En l'occurrence, les données que nous allons expliciter (d) ne nous paraissent pas suffisantes pour exclure *en droit* toute hésitation,

⁶³ *Cahiers de Cassiciacum* N° 1, pp. 65-68.

concernant la question de savoir si l' « autorité » adopte au moins objectivement le comportement « approbation » au sens strict. La chose est cependant si hautement probable que, *pratiquement*, il faut, nous le verrons (98), faire comme si elle était certaine.

d) Les bases de la preuve sur laquelle la conclusion énoncée (a) est fondée.

Nous venons de rappeler (c) ce en quoi consiste l'épistémologie de la preuve, à savoir le raisonnement par induction. Il reste à indiquer quels sont les faits susceptibles de constituer la base de cette induction. La preuve manifeste que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA adopte le comportement « *approbation* » à l'égard de l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal MONTINI, consisterait évidemment en ce qu'elle fit siennes les ordinations de Vatican II, sans exprimer, au moins et provisoirement faute de mieux, une réserve, concernant celles de ces ordinations dont soit le contenu soit la forme sont viciés.

Qu'en est-il en réalité ? Nous nous référons, pour le déterminer, au document qui demeure jusqu'à ce jour le plus important, savoir la lettre encyclique *Redemptor hominis*⁶⁰. Et comme le comportement « approbation » a expressément pour objet la « liberté religieuse » (a), et qu'il est intimement connexé, dans la personne morale et physique qui est susceptible de l'exercer, avec la lumière de la Foi et avec la règle de la Foi, nous considérerons, dans le document cité, les passages qui ressortissent respectivement à chacun de ces trois points de vue.

Nous observerons successivement :

Que la manière dont s'exprime le cardinal WOJTYLA au sujet de la « liberté religieuse » induit à estimer qu'il a opté pour le comportement « approbation » (91) ;

Que cette conclusion n'est infirmée, ni par la piété mariale qu'aime à manifester le cardinal WOJTYLA, ni par l'instinct théologal qui lui (?) a inspiré de réaffirmer que Marie est Mère de l'Eglise (92-94) ;

Que la même conclusion est confirmée par l'usage accommodatrice pour le moins contestable que fait le cardinal WOJTYLA de la règle de Foi et de l'Evangile, en posant au moins implicitement que l'« homme » constitue le principe absolu de l'herméneutique (95-97) ;

Que cette même conclusion doit, en conséquence, être pratiquement tenue pour vraie (98).

Nous préciserons ensuite quelles sont les conséquences d'ordre pratique qu'entraîne le fait de devoir attribuer à l' « autorité » l'option « approbation » ; conséquences concernant la personne morale et physique de l' « autorité » (99), conséquences concernant les personnes qui professent de « reconnaître » l' « autorité » (100).

1. LA MANIERE DONT S'EXPRIME
LE CARDINAL WOJTYLA
AU SUJET DE LA « LIBERTE RELIGIEUSE »,
INDUIT A ESTIMER QU'IL A OPTÉ
POUR LE COMPORTEMENT « APPROBATION ».

91. La « liberté religieuse » est en fait considérée dans *Redemptor hominis* à trois points de vue différents, savoir : en elle-même, quant au [faux] principe d'où elle découle, quant aux conséquences qui découlent de ce principe.

a) La « liberté religieuse » considérée en elle-même.

L'encyclique *Redemptor hominis* comporte trois paragraphes sur la liberté. Le troisième évoque la liberté dans le Christ⁶⁴. Le second rappelle, fort opportunément d'ailleurs, que la liberté est en droit normée par la vérité⁶⁵. Le premier a précisément pour objet la liberté religieuse : « C'est pourquoi l'Eglise de notre temps accorde une grande importance à tout ce que le concile Vatican II a exposé dans la déclaration sur la liberté religieuse, aussi bien dans la première partie du document que dans la seconde »⁶⁶. Or c'est au milieu du paragraphe 2, par conséquent au début de la première partie, que se trouve la proposition erronée⁶⁷ et en fait hérétique. La clause insistante : « aussi bien dans la première partie du document que dans la seconde » semble donc bien réaffirmer, implicitement mais déterminement, la proposition erronée.

Il y a cependant davantage. Car le principe douteux d'où procède cette proposition, et la conséquence fausse qui l'accompagne, sont également affirmés, le premier implicitement, la seconde explicitement.

⁶⁴ C'est par une telle « liberté que le Christ nous a rendus libres » (Gal. V, 1 ; V, 13) ; (R.H. 21a).

⁶⁵ R.H. 9a.

⁶⁶ R.H. 8b. La déclaration comprend en effet : une introduction qui constitue le premier paragraphe ; et deux parties, savoir : I. *Libertatis religiosæ ratio generalis* (paragraphes 2 à 8), II. *Libertas religiosa sub luce Revelationis* (paragraphes 9 à 14).

b) La « liberté religieuse » quant au [faux] principe d'où elle découle.

Le principe douteux est le suivant :

« N'arrive-t-il pas parfois que la fermeté de la croyance des membres des religions non chrétiennes — effet elle aussi de l'Esprit de Vérité opérant au-delà des frontières visibles du Corps Mystique — ... » ⁶⁷

Or s'il est à la rigueur possible d'attribuer, *par appropriation*, à l'Esprit de Vérité, les grâces d'illumination qui amènent à la Foi les membres des religions non chrétiennes, il est impossible de Lui attribuer la fermeté dans une croyance humaine qui est en réalité l'obstination dans l'erreur. La similitude psychologique entre deux dispositions, l'une naturelle, l'autre surnaturelle, ne doit pas induire à leur assigner formellement et immédiatement la même Cause, savoir l'Esprit de Vérité.

On fera peut-être observer qu'il peut s'agir d'un « lapsus mental », l'auteur n'ayant pas exprimé sa pensée avec assez de précision. On voudrait le croire. La difficulté pour le faire vient de ce que le propos du cardinal WOJTYLA se trouve, en substance et pour ainsi dire radicalement, dans la *Constitutio dogmatica de Ecclesia « Lumen Gentium »* :

« ... bien que se trouvent, hors l'Eglise catholique romaine, de multiples éléments de sanctification et de vérité : lesquels, en tant qu'ils sont en propre les dons faits à l'Eglise du Christ, ramènent à [mettent en mouvement vers] l'unité catholique. » ⁶⁸

⁶⁷ R.H. 5a. Le texte poursuit : « ... devrait faire honte aux chrétiens, si souvent portés à douter des vérités révélées par Dieu et annoncées par l'Eglise... ». « Faire honte », certes, il est opportun de le souligner ; car les chrétiens sont moins généreux au service de la Vérité que certains prosélytes de la laïcité ou du communisme athée. Cette générosité a évidemment Dieu pour Cause, mais elle est hors la grâce. Si elle concourt au salut, c'est exclusivement par la Miséricorde de Dieu et non par elle-même. Elle n'a rien de commun avec la Foi qui seule justifie (Marc XVI, 16).

⁶⁸ « *Hæc est unica Christi Ecclesia quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur, quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit (Jo. XXI, 17), eique ac cæteris Apostolis diffundendam et regendam commisit (Mtt. XXVIII, 18 sv.), et in perpetuum ut columnam et firmamentum veritatis erexit (I Tim. III, 15). Hæc Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in ejus communione gubernata, licet extra ejus compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quæ ut dona Ecclesiæ Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.* » (*Lumen Gentium*, N. 8). Nous soulignons le passage que nous traduisons dans le texte.

Ainsi, selon le cardinal WOJTYLA, « l'Esprit de Vérité opère au-delà des frontières visibles du Corps Mystique », non seulement comme Source de l'illumination qui convertit, ce qui peut être vrai, mais également comme inspirant « la fermeté de la croyance » qui de soi est sanctifiante. C'est Vatican II : « il existe, hors l'Eglise catholique romaine, de multiples éléments de sanctification et de vérité qui sont en propre les dons faits à l'Eglise du Christ »⁶⁹. C'est la même doctrine. Et c'est la même erreur⁶⁹.

Or, si on admet cette erreur, il s'ensuit que tous les humains en tant que personnes sont *en droit* à égalité, en ce qui concerne, au point de vue religieux, l'exercice de la liberté. Le fait d'appartenir à l'Eglise catholique romaine entraîne bien une différenciation, mais celle-ci ne concerne que l'ordre social⁶⁹. Appartenir à l'Eglise catholique romaine, et avoir par conséquent en partage la Vérité révélée, ne différencie aucunement le droit des personnes à la liberté : ni dans l'ordre naturel, c'est évident, ni dans l'ordre surnaturel, puisque quiconque peut, même hors l'Eglise, avoir « opérant [en soi] l'Esprit de Vérité », et par conséquent accéder gratuitement à la liberté.

Or cet « égal » entre tous les humains peut, eu égard à ceux qui appartiennent à l'Eglise catholique romaine, être référé soit à l'un soit à l'autre des deux termes dont il exprime la comparaison. Cela donne lieu aux deux assertions que voici : 1) tout humain a, au

⁶⁹ Cette doctrine est en effet en opposition avec l'affirmation de Pie XII : « Le Corps mystique du Christ, c'est l'Eglise catholique romaine » (première phrase de l'Encyclique *Mystici Corporis Christi*). En effet, selon la doctrine traditionnelle, comme selon celle de Vatican II, il y a des êtres humains qui ne font pas partie juridiquement de l'Eglise catholique romaine, et qui ont la grâce. Mais la différence, *irréductible*, est en ceci. Selon la doctrine traditionnelle ces humains *font partie* de l'Eglise catholique romaine ; bien que des circonstances accidentelles empêchent qu'ils y soient juridiquement intégrés. Tandis que, selon la doctrine de Vatican II, ces mêmes humains sont *en dehors* (*extra ejus compaginem*) de l'Eglise catholique romaine. Ils sont membres du Christ, puisqu'ils reçoivent la grâce ; et cependant ils ne sont pas *dans* l'Eglise. On peut donc faire partie du Corps mystique sans appartenir à l'Eglise catholique romaine. Celle-ci n'est donc pas le Corps mystique du Christ ; *elle en est seulement une manière de subsister*, « en tant que société constituée et ordonnée ». Les humains graciés pâtissent l'attrait de cette société, et sont ramenés, par affinité, à l'unité. Cette « unité » est donc conçue, selon Vatican II, comme *postérieure* à l'infusion de la grâce ; alors qu'en réalité et selon la doctrine traditionnelle, elle en est la condition concomitante. La définition de l'Eglise, et en conséquence la manière de concevoir le rapport que soutient l'Eglise avec l'humanité, sont, selon la doctrine de Vatican II, radicalement faussées.

point de vue de la liberté religieuse, les mêmes droits que le catholique ; 2) le catholique n'a pas d'autre droit que les autres humains, puisqu'il a les mêmes droits.

c) *La « liberté religieuse » comme conséquence du [faux] principe d'où elle découle.*

Les deux assertions précédentes impliquent, chacune respectivement, les deux conséquences que voici.

Tout humain ayant censément le même droit à la liberté religieuse que le catholique, et les catholiques ayant le droit de manifester leur Foi en public et collectivement, il s'ensuit que ce même droit appartient à tout humain. « Nul, donc, ne doit être empêché d'agir selon sa conscience, même en public et même avec d'autres. Agir ainsi est et demeure un *droit*, même si des circonstances extérieures limitent l'exercice de ce droit ». Voilà, très précisément, la proposition erronée⁵⁹ que Pie IX, par avance, a condamnée. On voit qu'elle découle *nécessairement* de l'altération introduite par Vatican II dans la définition de l'Eglise⁶⁰, altération que le cardinal WOJTYLA reprend à son compte⁶¹.

Le catholique n'ayant censément pas d'autre droit à la liberté religieuse que tout autre humain, le principe de ce droit est, pour le catholique, le même que pour tout humain. C'est très exactement ce qu'affirme le cardinal WOJTYLA : « On ne demande aucun privilège, mais le respect d'un droit élémentaire »⁷⁰. Et cela est, derechef, le

⁷⁰ « (a) Si nous nous abstenons d'entrer dans les détails en ce domaine — et nous aurions un droit et un devoir spécial de le faire — c'est avant tout parce que, unis à tous ceux qui souffrent de la discrimination et de la persécution pour le nom de Dieu, nous sommes guidés par la foi en la force rédemptrice de la croix du Christ. (b) Cependant, en vertu de ma charge, je désire, au nom de tous les croyants du monde entier, m'adresser à ceux dont dépend de quelque manière l'organisation de la vie sociale et publique, en leur demandant instamment de respecter les droits de la religion et de l'activité de l'Eglise. On ne demande aucun privilège, mais le respect d'un droit élémentaire. » (R.H. 15 a).

L'alinéa (a) [cette subdivision est de nous] paraît être inspiré par la clairovoyance de la Foi et de l'humilité ; nous ne pouvions omettre ces lignes, puisque nous citons les suivantes. Mais l'alinéa (b) s'achève dans une capitulation quant au Témoignage de la Foi. L'Eglise catholique romaine est assimilée, avalisée, à toutes les autres. Or cela est, en réalité et en vérité, inacceptable : puisque l'Eglise catholique romaine est seule à être le Corps mystique du Christ.

signe que le cardinal WOJTYLA souscrit⁷¹ à l'altération⁶⁸ que Vatican II a introduite dans la définition de l'Eglise.

⁷¹ Expliquons-le à nouveau. Selon la *fausse* doctrine de Vatican II, l'Eglise catholique romaine est bien le « Corps mystique du Christ », mais seulement en tant que celui-ci « subsiste comme société constituée et organisée ». En sorte que tous les membres du « Corps mystique du Christ » ainsi conçu, *qu'ils fassent partie ou non de l'Eglise catholique romaine*, ont, en tant que personnes indépendantes de tout collectif *humain*, le même droit à la liberté religieuse. On ne peut donc revendiquer, en faveur de chaque catholique, en faveur de toute l'Eglise catholique romaine, que le même « droit élémentaire » dont peut se prévaloir toute personne humaine. Si on admet l'altération introduite par Vatican II dans la définition de l'Eglise, on ne peut s'exprimer que comme le fait le cardinal WOJTYLA.

M. l'Abbé Luc J. LEFEVRE cherche, il est vrai, à montrer que l'expression employée par le cardinal WOJTYLA est conforme à la plus pure orthodoxie : « Certains ont regretté que le Pape n'admette pas de privilège pour l'Eglise, pour la vérité etc. Ce regret révèle une méconnaissance totale de la notion de droit ». (*La Pensée catholique* N° 181. Editorial pp. 10-11). M. l'Abbé LEFEVRE dissout la question dans l'équivoque que recouvre le mot « privilège ». Il faut, pour le comprendre, distinguer trois choses, savoir : 1) le « droit élémentaire », dont parle le cardinal WOJTYLA, et que nous appelons « droit commun » parce qu'il est revendiqué pour tous les hommes en vertu de principes qui sont d'ordre naturel ; 2) le droit qui est propre à l'Eglise catholique romaine parce qu'elle est la *seule* dépositaire de la Vérité révélée, droit que nous appelons le « droit catholique », parce qu'il est celui de l'Eglise catholique qui n'est pas une « église universelle » ; 3) le « privilège », dont parlent le cardinal WOJTYLA et M. l'Abbé L.J. LEFEVRE. Cela étant, le cardinal WOJTYLA fait deux choses qui sont entre elles comme l'envers et l'endroit. La première consiste à identifier le droit catholique avec le droit commun ; et cela en vertu de la fameuse doctrine formulée par Vatican II et reprise par le cardinal WOJTYLA, doctrine selon laquelle le Corps mystique, actuellement et en acte, déborde l'Eglise catholique. En sorte que le cardinal WOJTYLA demande, pour l'Eglise catholique, le droit commun, attendu que le droit commun c'est le droit catholique. La seconde des choses que fait le cardinal, c'est l'envers de la première, et c'est de renoncer au droit catholique. Il le signifie très clairement : d'une part, aux non catholiques, car pour ceux-ci le droit catholique ne peut paraître qu'un privilège, et le cardinal WOJTYLA « ne demande pas de privilège » ; d'autre part, aux catholiques qui veulent bien comprendre, puisque précisément il ne parle pas d'un droit catholique distinct du droit commun. M. l'Abbé L.J. LEFEVRE veut faire comme s'il ne comprenait pas. Il observe que le droit catholique n'est pas un privilège : *oui*. Il loue le « pape » de ne pas demander de privilège : *bien*, en un sens. Mais M. l'Abbé L.J. LEFEVRE voudrait faire croire que le « pape » demande, comme il se doit, comme il se devrait, le véritable droit catholique, distinct par conséquent du droit commun. Or, malheureusement, il n'en est rien. Il faut aduler la personne du « pape » pour faire signifier à un texte du cardinal WOJTYLA le contraire de ce que tout le monde comprendra, à savoir que le cardinal WOJTYLA demande pour l'Eglise seulement le droit commun, attendu qu'il ne demande pas pour elle ce que les non catholiques appellent un privilège.

d) Voilà donc un premier fait dont l'observation induit à conclure que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA adopte le comportement « approbation », à l'égard du « rapport » que soutient l' « autorité » comme telle avec Vatican II et en particulier avec la proposition erronée ⁷².

En effet, l'encyclique *Redemptor hominis* : 1) paraît réaffirmer cette proposition erronée ; 2) affirme en termes équivalents ⁶⁷ le principe faux ⁶⁸ d'où découle nécessairement cette conclusion erronée ; 3) affirme une conséquence fausse ⁷⁰ qui découle nécessairement du même principe faux ⁶⁹.

2. L'EXPOSE DE LA DOCTRINE CONCERNANT MARIE MERE DE L'EGLISE PAR LE CARDINAL K. WOJTYLA, N'INFIRME PAS QUE L' « AUTORITE » AIT OPTÉ POUR LE COMPORTEMENT « APPROBATION ».

La « piété mariale » du cardinal WOJTYLA constitue un facteur sécurisant, habilement mis en œuvre à l'égard des « traditionalistes » inquiets... et censément trop turbulents. Comment un pape si fidèle à la Foi traditionnelle pourrait-il faire siennes les séquelles d'un concile qui a introduit en fait dans l'Eglise une rupture de la Tradition ? La question vaut d'être examinée, d'autant plus qu'elle se présente sous une incidence qui est particulièrement sensible aux fidèles, celle de la dévotion : *Redemptor hominis* réaffirme, après et avec Paul VI, que Marie est Mère de l'Eglise.

⁷² C'est d'ailleurs ce que le cardinal WOJTYLA a confirmé explicitement, en déclarant à l'O.N.U. le 2 octobre 1979 : « Qu'il me soit permis d'énumérer quelques-uns, parmi les plus importants, des droits inaliénables de l'homme... le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, et le droit à manifester sa religion, individuellement ou en commun, tant en privé qu'en public... » (Cf. *Documentation catholique*, N° 1772, 21 octobre 1979, p. 876, col. 2). Le cardinal WOJTYLA reprend donc, *mot pour mot et intégralement*, la proposition hérétique contenue dans la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

L'exposé de la doctrine concernant Marie Mère de l'Eglise par le cardinal WOJTYLA comporte, au point de vue auquel nous nous plaçons, celui que commande l'examen du comportement « approbation », trois aspects : les deux premiers, l'un positif (94 a), l'autre négatif (94 b), concernent la doctrine elle-même ; le troisième (94 c) en concerne une ingénieuse implication. Il convient, pour l'expliquer, de rappeler brièvement quels sont les antécédents immédiats de la doctrine concernant Marie Mère de l'Eglise (92), et quel en est l'exposé dans *Redemptor hominis* (93).

LA DOCTRINE CONCERNANT « MARIE MÈRE DE L'EGLISE ».
LA « CONSTITUTIO » « LUMEN GENTIUM »,
ET LA « DECLARATIO » DE PAUL VI.

92. a) *Le contenu des documents au point de vue doctrinal.*

La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* contient deux ambiguïtés en quelque sorte fondamentales, en ce sens qu'elles affectent la doctrine elle-même ; non seulement la forme, mais le fond.

La première concerne le rapport entre ledit « collège des évêques »⁷³ et le souverain Pontife⁷⁴ ; la seconde concerne le rapport entre l'Eglise et la très sainte Vierge Marie⁷⁵.

⁷³ L'ensemble des Apôtres est toujours désigné, dans le Nouveau Testament, par la locution : « les Douze » ; ou « les Onze », après le départ de Judas. On lira avec profit à ce sujet : *L'escroquerie de la « collégialité » dans l'Eglise*, Jean MARTY. Editions Michel Servant ; B.P. 34, 78103 Saint-Germain-en-Laye, Cedex.

⁷⁴ *Cahiers de Cassiciacum* N° 1, p. 17. Cette ambiguïté a paru d'autant plus dangereuse à Paul VI lui-même, qu'elle concerne la partie du document dont la rédaction « avait demandé le plus de labeur ». (Discours de Paul VI, 21 novembre 1964. Actes publiés par le Secrétariat général du Concile p. 974). La *Nota explicativa prævia* communiquée aux pères du Concile, le 16 novembre 1964 [la session fut close le 21 novembre], était destinée à lever cette ambiguïté. Elle figure dans les Actes du Concile, au titre de « Notification » ; elle est insérée après la *Constitutio*.

⁷⁵ La Constitution *Lumen Gentium* mentionne, pour Marie, le titre « Mère de l'Eglise ».

A) Voici les textes :

1. « *Quapropter etiam ut supereminens prorsusque singulare membrum Ecclesiæ necnon ejus in fide et caritate typus et exemplar spectatissimum saluta-*

tur eamque Catholica Ecclesia, a Spiritu Sancto edocta, filialis pietatis affectu tamquam matrem amantissimam prosequitur. » (N. 53, Actes p. 192).

« C'est pourquoi l'Eglise catholique, inspirée par le Saint Esprit, vénère en Marie un membre éminent et singulier qui, par la foi et par la charité est le prestigieux exemplaire et l'archétype de l'Eglise ; et mue par l'affection de la piété filiale, suit Marie comme on suit une Mère très aimante. »

2. « *Deipara est Ecclesiæ typus... in ordine scilicet fidei, caritatis et perfectæ cum Christo unionis. In mysterio enim Ecclesiæ, quæ et ipsa jure mater vocatur et virgo, Beata Virgo Maria præcessit, eminenter et singulariter tum virginis tum matris exemplar præbens... Filium autem peperit, quem Deus posuit primogenitum in multis fratribus (Rom. VIII, 29), fidelibus nempe, ad quos gignendos et educandos materno amore cooperatur* » (N. 63, Actes p. 201).

« La Mère de Dieu est le type de l'Eglise... à savoir dans l'ordre de la foi, de la charité et de la parfaite union au Christ. Car, dans le mystère de l'Eglise, laquelle doit être en droit également appelée vierge et mère, la bienheureuse Vierge Marie a la Préséance, montrant éminemment l'exemple de la Vierge et de la mère,... Elle a enfanté un Fils que Dieu a posé comme étant le premier né d'un grand nombre de frères, à savoir les fidèles qu'elle-même coopère à engendrer et à éduquer par son amour maternel. »

3. « *Iamvero Ecclesia, ejus arcanam sanctitatem contemplans, et caritatem imitans, voluntatemque Patris fideliter adimplens, per verbum Dei fideliter susceptum et ipsa fit mater :... Et ipsa est virgo, quæ fidem Sponso datam integre et pure custodit, et imitans Domini sui Matrem, virtute Spiritus Sancti, virginaliter servat integram fidem, solidam spem, sinceram caritatem.* » (N. 64, Actes pp. 201-202).

« D'ailleurs l'Eglise, elle aussi, est mère, en contemplant la sainteté et en imitant la charité de Marie, en recevant fidèlement la parole de Dieu... Et l'Eglise, elle aussi, est vierge, puisqu'elle garde pure et intègre la foi qu'elle a vouée à son Epoux, puisqu'imitant par la vertu du Saint-Esprit la Mère de son Seigneur, elle conserve virginalement l'intégrité de la foi, l'assurance de l'espérance, la sincérité de l'amour. »

4. « *Dum autem Ecclesia in Beatissima Virgine ad perfectionem jam pertingit... Ecclesia de Ea pie recogitans eamque in lumine Verbi hominis facti contemplan, in summum incarnationis mysterium venerabunda penitus intrat, Sponse suo magis magisque conformatur.* » (N. 65, Actes p. 202).

L'Eglise tend vers sa perfection en [la personne de] la bienheureuse Vierge... L'Eglise se souvenant pieusement de Marie, et la contemplant dans la lumière du Verbe fait homme, pénètre plus avant, toute respectueuse, dans le si mystérieux mystère de l'incarnation.

B) On a beaucoup vanté, après Paul VI lui-même, (Alloc. du 21 novembre 1964, *Acta* p. 984), ce morceau de littérature.

Il faut cependant observer qu'il ne renferme pas la locution « mère DE l'Eglise ». Que Marie ait ce titre, cela est suggéré dans un seul passage, que nous avons transcrit ci-dessus (fin du texte 1). « L'Eglise suit Marie, comme on suit une mère très aimante ». Et telle est, en réalité, la seule idée concernant le rapport entre Marie et l'Eglise, qui soit exprimée, par manière de leitmotif, dans ces paragraphes. Ils décrivent comment on peut entendre que Marie est Mère dans l'Eglise. L'Eglise elle-même est mère et vierge (texte 3). Et comme l'Eglise atteint sa perfection en la personne de Marie (4), Marie est Mère et vierge dans l'Eglise, comme l'Eglise est mère et vierge.

Le rôle qui est dévolu à Marie et à l'Eglise, ne diffère que par le degré de celui que doit assumer tout chrétien, à savoir de coopérer par la foi et par la charité à la communication de la vie surnaturelle. C'est ce rôle *commun* que Jésus a signifié Lui-même explicitement : « Celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère qui accomplit la volonté de mon Père qui est dans les cieux » (Matt. XII, 50). Tout chrétien est mère dans l'Eglise, en sorte que l'Eglise est mère ; Marie est donc Mère dans l'Eglise, éminemment puisqu'elle est le membre premier et parfait de l'Eglise, *mais pas autrement que les autres membres*. PAS AUTREMENT : voilà ce qu'il faut bien comprendre, pour situer avec exactitude la soi-disant et trop fameuse apothéose mariale célébrée par Vatican II.

C) Que ce « pas autrement » soit le sens de ces paragraphes se trouve confirmé par les trois considérants suivants :

1) Mains passages de *Lumen Gentium* rappellent quel est le rapport personnel de Marie au Christ. Mais il est soigneusement exclu de faire état de ce rapport, pour déterminer quelle est la nature du rapport entre Marie et l'Eglise. « La bienheureuse Vierge est invoquée, dans l'Eglise, sous les titres : Avocate, Auxiliatrice, Aide, Médiatrice. On doit cependant l'entendre en telle manière que ni on n'ôte ni on n'ajoute rien à la dignité et à l'efficacité du Christ, unique Médiateur. Nulle créature en effet ne peut faire nombre avec le Verbe incarné, avec le Rédempteur... » (*Lumen Gentium* 62, *Acta* p. 200).

Ainsi, « Médiatrice », « co-Rédemptrice », peuvent être, d'après Vatican II, des invocations, des manières de parler. Mais ce ne peuvent être les désignations objectivement adéquates des privilèges qui sont propres à Marie [« Dans une conférence, l'abbé René LAURENTIN... s'est spécialement attaché à démontrer que le qualificatif de « médiatrice » ne se justifiait d'aucune façon dans cette constitution dogmatique » G. Richard MOLARD. *L'hiver de Vatican II*. Paris 1965 (Albin Michel), p. 35]. Que Marie soutienne avec le Christ, Médiateur et Rédempteur, un rapport propre, singulier, *différent par nature* du rapport que soutient avec le Christ quelque autre créature que ce soit, cette *différence de nature* donc n'entraîne aucune différence de nature pour les rapports que soutiennent avec l'Eglise, Marie d'une part, un autre membre de l'Eglise d'autre part.

Le rapport de Marie avec l'Eglise est de *même nature* que pour tout autre membre de l'Eglise. Tel est le faux principe, posé en fait par *Lumen Gentium*, en raison de l'application faite au Christ d'une fausse conception de la transcendance. Cette erreur est en l'occurrence celle du protestantisme : elle consiste à dégrader la transcendance en une séparation qui exclut l'immanence. La vérité est que Marie est *Mediatrix in Christo*, ce qui ne diminue en rien, ni n'ajoute rien à la Médiation une et unique exercée par le Christ. Pas plus que Marie concevant l'Humanité assumée ne diminue en rien, ni n'ajoute rien, à l'Opération assumptive exercée terminalement par le Verbe Incréé.

Se refusant à faire état du rapport que Marie soutient avec le Chef de l'Eglise, pour caractériser le rapport que Marie soutient avec l'Eglise, *Lumen Gentium* ne peut le faire que par une comparaison homogène entre Marie et les autres membres de l'Eglise. Marie est « Celle que l'on suit », parce qu'elle est l'exemplaire, le modèle, dans l'ordre théologal. Etre Mère dans l'Eglise consiste, pour Marie, à croire, à aimer, à coopérer ainsi à la communication de la vie, et à être suivie : « *tamquam matrem amantissimam prosequitur* ».

2) Le second considérant qui prouve le « pas autrement », est le suivant. Si le rapport de Marie avec l'Eglise est de même nature [n'est pas autre] que le rapport des autres membres, alors il y a préséance de Marie sur *tous* les

autres membres quant au degré, et *Lumen Gentium* y insiste fréquemment. Mais cette préséance n'a de sens qu'*au sein de l'Eglise*. Marie est le membre excellent, éminent ; mais ces qualifications, qui se prennent par rapport aux autres membres, n'ont de sens que si Marie est un membre comme tous les autres, que si elle fait partie, comme tout autre membre, de cet ensemble de tous les membres que le Verbe incarné, même en tant que Rédempteur, transcende de Sa Divinité (*Lumen Gentium* 62). Marie, en tant qu'Elle est « d'Eglise », est isolée, comme tous les autres membres, du Verbe incarné Rédempteur ; Elle n'est grande, en tant qu'Elle est d'Eglise, que par rapport aux autres membres : il y a préséance de Marie sur tout autre membre, mais *inéluclablement* il y a *préséance de l'Eglise sur Marie*. [C'est pourquoi, on l'a dit ironiquement mais justement, il fallait prier, non pas Marie pour le Concile, mais *le Concile pour Marie*].

Or, cette conséquence, qui découle inéluclablement des faux principes posés et mis en œuvre dans *Lumen Gentium*, correspond à la réalité.

D'une part en effet, les missels et bréviaires édités à cette époque (dès 1962) comportent une inversion intentionnelle. Le commun de la Sainte Vierge n'y figure plus en premier ; il est situé *après* le commun de l'Eglise et non plus avant. On a fort opportunément découvert, avant d'élaborer *Lumen Gentium*, que l'Eglise est avant sa Mère. Il est d'ailleurs évident que la mère ne serait pas mère s'il n'y avait pas d'enfant. « Donc » c'est grâce à l'enfant que la mère est mère. Heureuse Marie ! L'Eglise justement est là pour qu'elle puisse y être Mère. Marie est première *dans* l'Eglise, mais c'est Marie qui en est redevable à l'Eglise.

D'autre part, les premiers schémas qui avaient été préparés pour le Concile étaient distribués conformément à l'ordre vrai. Un schéma concernant la Sainte Vierge *précédait* un autre schéma concernant l'Eglise. La préséance de Marie sur l'Eglise se trouvait ainsi affirmée, fort simplement et *organiquement*. L'ordre suivi exigeait qu'on situât d'abord Marie en fonction du Christ ; et ensuite l'Eglise, uniment en fonction du Christ et de Marie, du Chef et de la Mère. C'est cet ordre, le vrai, qu'Achille LIÉNART a refusé avec violence en introduisant la révolution dans le Concile : « Nous ne voulons pas de ce schéma ». Nous ne voulons pas que Marie ait la préséance sur l'Eglise. On mit donc la Sainte Vierge en appendice, avec mais après l'Eglise. Et, bien entendu, le but de l'entreprise qui consistait à amalgamer Marie à l'Eglise pour ne pas même consigner la préséance de Marie sur l'Eglise, ce but exigeait absolument que le même refus se manifestât au cœur même de ce que l'on ne pouvait pas ne pas exprimer de Marie. Nous disons à notre tour : *nous ne voulons pas de ce schéma*. Nous ne voulons pas, pour la Mère de l'Eglise, de cette couronne clinquante qui, en réalité, est une injure, parce qu'elle mesure à partir des hommes la grandeur de Celle qui est la Mère de Dieu. Que l'on ait habilement ramené : « Mère DE l'Eglise » à « Mère *dans* l'Eglise », c'est encore le sceau de Satan sur *Lumen Gentium* et sur Vatican II.

3) Le troisième considérant qui prouve le « pas autrement », c'est-à-dire le fait que, selon *Lumen Gentium*, le rapport à l'Eglise est le même, *quant à la nature*, pour Marie et pour tout autre membre, et par suite la préséance est de l'Eglise par rapport à Marie et non inversement, ce troisième considérant donc consiste, en ce que l'aile « marchante » et agissante de l'assemblée conciliaire se montra hostile à la déclaration de Paul VI, le 21 novembre 1964 : « *Mariam Sanctissimam declaramus Matrem Ecclesiae, hoc est totius populi christiani, tam fidelium quam pastorum* » (*Acta Apostolicæ Sedis* ; Ann. et Vol. LVI, N. 16, 29, 12, 1964, p. 1015). « *Maria igitur utpote Mater Christi, Mater etiam*

Paul VI s'est efforcé de lever ces ambiguïtés, et d'écarter les erreurs qu'elles véhiculaient. Dans l'« *allocutio* »⁷⁶ qui clôturait la troisième « période », ou session, du Concile et en promulguait les actes, il développa deux arguments. Premièrement, rappelant la doctrine exposée dans la *Nota explicativa prævía*⁷⁴ il réaffirma l'absoluité du pouvoir pontifical. On ne peut distinguer : d'une part le Pape, d'autre part l'ensemble des évêques ; car cet ensemble n'a, *comme ensemble*, de consistance que s'il est un avec le Pape. Mais on peut distinguer d'une part le Pape seul, d'autre part le Pape avec les évêques. Deuxièmement, Paul VI a « déclaré » que la sainte Vierge Marie *étant Mère du Christ*, Elle est Mère des Pasteurs et des fidèles, Mère par conséquent de l'Eglise ; et cela, à la fois, précisait et rectifiait⁷⁷ les expressions contenues dans *Lumen Gentium*.

b) *La qualification des documents au point de vue juridique.*

Mais si la « *Declaratio* » de Paul VI rectifie la *Constitutio* du Concile, la qualification de l'« *Allocutio* » au point de vue canonique, ne va pas sans difficulté. Et cela, à deux points de vue différents.

Premièrement, quant au moment de la promulgation. Il est précisé, dans l'« *Allocutio* », que la promulgation de *Lumen Gentium*

fideliū ac Pastorum omnium, scilicet Ecclesiæ, habenda est » (ibid.). Le même titre se trouve répété trois fois, pp. 1016, 1017. Mgr J.P. VINCENT, évêque de Bayonne, s'est vanté de ne pas s'être levé lorsque Paul VI prononça cette déclaration. Il ne fut pas le seul.

On comprend la raison de cette réticence. Paul VI énonce clairement ce que *Lumen Gentium* évite et en fait refuse de dire : *Marie est Mère DE l'Eglise*, et pas seulement Mère dans l'Eglise. Et qui plus est, Paul VI en assigne sommairement mais très formellement la raison : « *c'est en tant que Mère du Christ* que Marie est Mère des Pasteurs et des fidèles, [et donc] de l'Eglise. » Il est ainsi rappelé que le rapport de Marie à l'Eglise découle du rapport *personnel et propre* de Marie au Christ, et pas seulement comme le suppose et l'insinue *Lumen Gentium* de l'union au Christ selon la foi et la charité, union qui est commune quant à la nature à tous les chrétiens. L'opposition faite à la déclaration de Paul VI a confirmé que *Lumen Gentium* a été sciemment rédigée en vue d'accréditer les confusions et les erreurs que visait à rectifier cette Déclaration.

⁷⁶ *Summi Pontificis Pauli VI Allocutio, tertia SS Concilii periodo exacta* (Sessio V, 21 novembre 1964). Actes du Concile pp. 971-991 ; AAS, Ann. et Vol. LVI, N. 16, 29, 12, 1964 ; pp. 1007-1018. Nous désignons ce document par le mot « *Allocutio* » placé entre guillemets.

⁷⁷ Voir la fin de la note 75 : 75 C) 3).

est faite sous la condition⁷⁸ des précisions qui ont été données⁷⁴. Mais ces précisions sont données à part ; elles ne sont pas incorporées au texte qui s'achève par une approbation inconditionnelle. La *Nota præviva* est insérée dans les Actes du Concile au titre de « Notification », mais après la *Constitutio* dûment approuvée, sans aucun renvoi à cette Notification. Quant à l' « *Allocutio* », elle a été donnée par Paul VI après l'acte de promulgation, lequel semble avoir valeur en lui-même, absolument, indépendamment de ce qui a succédé.

Deuxièmement, quant à l' « autorité » qui a prononcé l' « *Allocutio* ». Cette « autorité », c'est bien le pape Paul VI ; mais il n'a pas précisé quelle était la portée de son intervention. Après avoir magnifié les travaux du Concile, il ajoute : « Cependant, le chapitre qui a demandé le plus de labeur est celui dont l'objet est la doctrine de l'Episcopat. Qu'il nous soit donc maintenant permis, en ce qui concerne ce seul chapitre, d'exposer brièvement ce que nous pensons »⁷⁹. « Qu'il nous soit permis... » ; nul n'avait quoi que ce soit à permettre ! c'est l' « autorité » qui agissait. Mais quelle fut et quelle demeure la valeur de l'acte posé ? Acte numériquement différent de celui par lequel le « pape » venait d'approuver et de promulguer la *Constitutio dogmatica Lumen Gentium*⁸⁰. Comparée à la qualification du premier acte, celle du second est-elle, quant au degré : inférieure, puisque le pape intervient « privément », et non plus ès qualité propre, « *liceat nunc Nobis* » ? égale, puisque le second acte comporte d'énoncer les clauses qui conditionnent le premier ? supérieure, puisque le second acte norme le premier quant au contenu ? Seule, dans l'Eglise, pourrait si c'est utile en décider l'Autorité, supposé qu'elle fût vraiment l'Autorité.

Ces deux considérants montrent qu'une ambiguïté plane sur la portée de l' « *Allocutio* », et donc sur la portée de la *Declaratio* contenue dans l' « *Allocutio* » et concernant « Marie Mère de l'Eglise ».

⁷⁸ Actes du Concile p. 975.

⁷⁹ « *Quare, de hoc tantum capite, liceat nunc Nobis paucis exponere quid sentiamus* » (Actes du Concile p. 978).

⁸⁰ « Constitution dogmatique » n'est pas « Constitution apostolique ». La « constitution apostolique » engage l'autorité personnelle du pape. Les « *Constitutiones* » de Vatican II sont des documents conciliaires approuvés et promulgués par le pape.

LA DOCTRINE CONCERNANT MARIE MÈRE DE L'ÉGLISE
DANS L'ENCYCLIQUE « *REDEMPTOR HOMINIS* ».

93. Voici les passages saillants du paragraphe que *Redemptor hominis* consacre à la doctrine de « Marie Mère de l'Eglise ».

a) « Puisque le Pape Paul VI, s'inspirant de la doctrine mariale [exposée dans *Lumen Gentium*], a proclamé la Mère du Christ Mère de l'Eglise, et que ce titre a trouvé une large résonance, qu'il soit permis aussi à son indigne successeur... de s'adresser à Marie comme Mère de l'Eglise. Marie est Mère de l'Eglise parce que, en vertu de l'élection ineffable du Père éternel Lui-même,... elle a donné la vie humaine au Fils de Dieu... »

b) « Son propre Fils a voulu explicitement étendre la maternité de sa Mère — et l'étendre d'une manière facilement accessible à toutes les âmes et à tous les cœurs — en lui donnant du haut de la Croix son disciple bien aimé pour fils (Jean XIX, 26)... »

c) « Ce n'est pas seulement la dignité de cette même maternité, qui est unique et absolument singulière dans l'histoire du genre humain, mais ce qui est unique aussi par sa profondeur et l'amplitude de son action, c'est la participation de Marie, en raison de cette même maternité, au dessein divin du salut de l'homme à travers le mystère de la Rédemption. »

d) « La caractéristique de cet amour maternel que la Mère de Dieu fait passer dans le mystère de la Rédemption, et dans la vie de l'Eglise, s'exprime dans le fait qu'elle est singulièrement proche de l'homme et de toute sa vie. C'est en ceci que consiste le mystère de la Mère. L'Eglise qui la considère avec une affection et une espérance toutes particulières désire s'approprier ce mystère d'une manière toujours plus profonde. Là encore, l'Eglise reconnaît le chemin de sa vie quotidienne que constitue tout homme. » ⁸¹

LA DOCTRINE CONCERNANT « MARIE MÈRE DE L'ÉGLISE »,
MANIFESTE QUEL EST LE COMPORTEMENT
POUR LEQUEL A OPTÉ L' « AUTORITÉ ».

94. a) Les textes (93, a, b, c,) montrent *positivement* que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA adopte le comportement « approbation » *entendu au sens large*, à l'égard du « rapport » entre l' « autorité » comme telle et le concile Vatican II.

⁸¹ R.H. 21 ab.

[Par « sens large », nous entendons que l' « approbation » ne porte pas expressément, bien qu'elle ne l'exclue pas, sur la *Declaratio* litigieuse *Dignitatis humanæ personæ*.]

En effet, ces textes, par leur contenu doctrinal, se situent officiellement dans la ligne de Paul VI^{81 bis}. Mais, qui plus est, ils poursuivent en fait le rétablissement inauguré par Paul VI.

La place et le rôle de Marie dans l'Eglise doivent être situés, *primordialement*, en fonction du Chef de l'Eglise. Nous voilà sortis de l'ornière fleurie habilement tressée par *Lumen Gentium*. Marie est Mère de l'Eglise en vertu de sa participation à l'Incarnation et à la Rédemption considérées l'une et l'autre *ex parte Christi*. Marie est Mère de l'Eglise, « parce que son propre Fils a voulu explicitement étendre la maternité de sa Mère ». La Maternité de Marie par rapport à l'Eglise vient, *formellement*, du Chef, et non pas des membres. La mère n'est pas seulement le vivant exemple que suit son enfant, ou celle qui coopère à donner la vie par ses sentiments⁸². Car la mère est celle qui communique sa propre nature à son enfant, physiquement [« *phusis* » signifie « nature »]. Marie est Mère des membres et de toute l'Eglise, parce qu'Elle coopère à leur communiquer la « nature surnaturelle », *dans le même acte* où, demeurant éternellement Mère du Chef, Elle lui communique la « nature naturelle ». Marie est Mère de l'Eglise comme toute mère l'est de son enfant. Telle est la conclusion dont la doctrine exposée dans *Redemptor hominis* constitue objectivement, sinon d'intention, la pierre d'attente. Or cette doctrine parachève la *Declaratio* de Paul VI, dont elle constitue par conséquent, éminemment, une « approbation ».

b) Les mêmes textes (93 a, b, c) montrent *négativement* que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA adopte le comportement « approbation » *entendu au sens large*, à l'égard du « rapport » entre l' « autorité » comme telle et le concile Vatican II.

^{81 bis} « Puisque le Pape Paul VI, s'inspirant [de la doctrine mariale explicitée dans *Lumen Gentium*], a proclamé la Mère du Christ Mère de l'Eglise... qu'il soit permis aussi à son indigne successeur... de s'adresser à Marie comme Mère de l'Eglise » (R.H. 21 a-b).

⁸² C'est, nous l'avons vu (note 75 a2), ce à quoi *Lumen Gentium* réduit le rôle — et le titre — de « Mère dans l'Eglise ».

Par « négativement » nous entendons que ces mêmes passages laissent subsister, quant à la forme, la déficience qui hypothèque l'« *Allocutio* » et la *Declaratio*.

Si en effet le cardinal WOJTYLA reprend, au moins officiellement, par écrit et objectivement, l'affirmation : « Marie est Mère de l'Eglise », il se réfère expressément à « Paul VI, s'inspirant de la doctrine mariale exposée dans *Lumen Gentium* ». Or, étant considérés les documents du Magistère ordinaire, une Encyclique a, toutes choses égales d'ailleurs, une moindre portée qu'une *Constitutio* provenant d'un Concile œcuménique approuvé par le Pape, ou qu'une *Declaratio* solennelle du Pape. L'encyclique *Redemptor hominis* est donc, au point de vue de la qualification juridique, subordonnée à l'« *Allocutio* » et à la *Declaratio*. L'encyclique a une valeur *propre* ; mais il est impossible que, sauf dispositions spéciales qui n'ont pas été stipulées, elle supplée aux déficiences des documents auxquels elle se réfère, et qui sont canoniquement plus autorisés.

Il s'ensuit que, en fait et jusqu'à éventuelle intervention sur ce point, le cardinal WOJTYLA opte pour le comportement « approbation » à l'égard de la déficience qui hypothèque l'*Allocutio* et la *Declaratio* de Paul VI au sujet de « Marie Mère de l'Eglise ».

c) Le texte (93 d) induit à estimer que l'« autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA adopte le comportement « approbation » *entendu au sens strict*, à l'égard du rapport entre l'« autorité » comme telle et la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

La conclusion est en effet que « l'Eglise reconnaît le chemin de sa vie quotidienne que constitue tout l'homme ». Or, nous le verrons (97 ba), la doctrine selon laquelle « l'homme est la route de l'église » requiert de poser, pour l'« église », la définition [faussée] qu'en donne Vatican II ; cela requiert par conséquent d'opter pour le comportement « approbation » à l'égard de cette définition, et donc à l'égard de la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*, qui découle nous l'avons vu (91 c) de cette définition faussée.

Ces considérations n'ont semble-t-il guère de rapport avec la doctrine concernant Marie Mère de l'Eglise. L'étonnant est qu'elles s'y trouvent cependant rattachées dans le passage cité. Voici comment. « Le mystère de la Mère [« Mère » désigne probablement la

mère en général, et Marie en particulier] consiste dans le fait que [la Mère] est singulièrement proche de l'homme et de toute sa vie. [Or] l'Eglise désire s'approprier ce mystère [de la Mère, c'est-à-dire s'approprier le fait d'être singulièrement proche de l'homme et de toute sa vie] ». En sorte que l'Eglise « reconnaît dans l'homme le chemin de sa propre vie ».

L'argument est ingénieux. Il suppose toutefois que « désirer s'approprier le mystère que constitue la proximité d'une chose », entraîne que cette chose soit un chemin qui conduit *vers elle-même* ; puisque, nous le verrons (96 a⁴), la route que l'homme est pour l'Eglise conduit vers l'homme. Nous ne discutons pas cette intuition. Mais nous ne voyons pas quels sont les syllogismes par lesquels il faudrait la sous-tendre, en sorte qu'elle fût, comme il se devrait, communicable à tous par la raison.

Ce qui est manifeste, sans aucun raisonnement, est que la pensée du cardinal WOJTYLA présente, en faveur de l'homme, une polarité quasi hégémonique qui en décèle l'affinité avec la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* ; ce qui induit à estimer que l' « autorité » a opté pour le comportement « approbation » à l'égard de ladite Déclaration.

d) La doctrine concernant « Marie Mère de l'Eglise » manifeste *typiquement* quel est le comportement de l' « autorité ».

Que ce comportement soit d' « approbation » à l'égard de Paul VI et de Vatican II, cela est, nous venons de le voir, clairement exprimé par le cardinal WOJTYLA, en ce qui concerne aussi bien « Marie Mère de l'Eglise » que la « liberté religieuse ». Le second « cas » (94) est cependant d'un très grand intérêt, en raison des deux différences qu'il présente avec le premier (91). D'une part en effet, l' « approbation » de documents antérieurs au 7 décembre 1965 n'entraîne pas de soi l'état de schisme capital ; ce qui permet d'en observer le jeu spontané d'une manière mieux assurée. D'autre part, si on peut être inquiet des tendances humanistes du cardinal WOJTYLA et de leurs répercussions dans l'ordre doctrinal, la réaffirmation de « Marie Mère de l'Eglise » est *objectivement* l'indice d'un très sûr instinct de la Foi. Le jeu de cet instinct a spontanément incité à réaxer dans une

perspective christocentrique les considérations somptueuses, mais confuses, aberrantes et même par prétérition injurieuses, de *Lumen Gentium*.

A moins donc de supposer que le cardinal WOJTYLA a écrit sans réfléchir, ou que tout ne soit pas de lui (?), il est impossible de rendre compte de la double approbation qu'il fait de *Lumen Gentium*, d'une part en s'y référant explicitement⁸¹, d'autre part en en acceptant implicitement la portée, par une option personnelle concernant l'ordre doctrinal. Cela, on pourrait le supposer dans le premier cas : la tendance humaniste du cardinal WOJTYLA suffit à rendre compte de son comportement « approbation » à l'égard de la « liberté religieuse ». Tandis que la doctrine christocentrique, *et non anthropocentrique*, qui est mise en œuvre pour affirmer que Marie est Mère de l'Eglise, ne rend aucunement compte, et au contraire rend difficilement explicable, le comportement « approbation » que l'auteur de *Redemptor hominis* manifeste à l'égard de la doctrine mariale formulée dans la *Constitutio Lumen Gentium*⁸¹.

Le comportement qui correspondrait à la tendance mariale du rédacteur réel consisterait à reprendre et à promouvoir la *Declaratio* de Paul VI, au point de vue canonique, de la même manière qu'au point de vue doctrinal ; c'est-à-dire à convertir cette « Déclaration » en « Définition »⁸². Tandis que, pour des motifs, ou une absence de motifs que nous n'avons pas à scruter puisqu'elle relève du for interne, le cardinal WOJTYLA adopte le comportement « approbation », alors même que l'instinct de la Foi aurait dû lui inspirer, par un jeu aussi cohérent qu'assuré, sinon la désapprobation au moins la plus prudente circonspection. Comment se peut-il qu'exalter le privilège de Marie Mère de l'Eglise ne puisse s'achever sans retrouver l'homme affirmant ses droits ? Nous aurons à revenir sur ce point (98 b).

⁸¹ On exalte à l'envi la dévotion mariale du cardinal WOJTYLA. Elle ne constituerait cependant un signe — argument susceptible de prouver que le cardinal WOJTYLA serait Pape *formaliter*, que si elle était la dévotion du Pape en tant que Pape. Le Pape doit manifester les sentiments ou intentions qui lui sont propres en tant que Pape, en des actes qui par nature soient propres au Pape. Faire un pèlerinage n'est pas propre au Pape. *Définir*, comme étant de Foi, que Marie est Mère de l'Eglise comme toute mère l'est de son enfant, serait propre au Pape et tendrait à prouver que Jean-Paul II est vraiment Pape.

3. LA MISE EN ŒUVRE DE L'ECRITURE, TELLE QU'ELLE EST PRATIQUEE DANS L'ENCYCLIQUE *REDEMPTOR HOMINIS*.

Elle confirme que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA a en fait opté pour le comportement « approbation » à l'égard du « rapport » entre l' « autorité » comme telle et la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

Que le cardinal K. WOJTYLA approuve et veuille suivre le concile, et Jean XXIII et Paul VI, il l'a déclaré lui-même avec emphase et insistance⁸¹. D'excellentes études l'ont mis heureusement en évidence⁸⁴. Mais, nous le rappelons, nous donnons au mot « approbation » une portée précise. Nous entendons que l' « approbation » porte sur le rapport qui a été réalisé, et qui subsiste aussi longtemps qu'il n'est pas annulé, entre l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal MONTINI, et la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*. Or, si le cardinal WOJTYLA a affirmé une fois au moins⁷² l' « approbation » prise au sens précis, il l'entend généralement au sens large⁸⁵. C'est pourquoi il importe d'examiner si les réactions *spontanées* du cardinal ne constitueraient pas l'indice révélateur de son option profonde. Nous nous bornons à considérer deux de ces réactions spontanées. Elles concernent le sens de l'écriture⁸⁶.

⁸⁴ Citons, entre autres : 1) Le N° 57 de la Revue *Forts dans la Foi* [Le P. Barbara explique pertinemment que « le chef d'orchestre a changé (Jean-Paul II remplace Paul VI), mais le morceau est toujours le même (l'ambiguïté continue de véhiculer l'erreur, depuis Vatican II) » ; et la Direction de la Revue expose, sous le titre « Encore et toujours l'homme », une analyse critique de l'encyclique] ; 2) Le N° 13 de la Revue *Didasco*, B.P. 2, Bruxelles 24 [« Encyclique ou piège à nigauds ». Vingt cinq pages, d'une rare acribie, mettent en évidence les multiples malfaçons d'ordre sémantique contenues dans l'encyclique : depuis les « innovations de vocabulaire » jusqu'au « trafic » sur la Sainte Ecriture].

⁸⁵ Le cardinal, à plusieurs reprises, a réaffirmé le droit à la liberté religieuse ; mais le contexte donnait à entendre qu'il intervenait en faveur de l'Eglise catholique. Tandis que la Déclaration de Vatican II est censée valoir pour toute religion. Elle est en effet insérée dans la première partie du document, consacrée aux normes générales (Cf. note 66) ; et elle fonde le droit qu'elle affirme sur la dignité de la personne humaine, dignité qui est évidemment commune à tous les hommes.

⁸⁶ Elles sont en fait, quoique non d'intention (?), selon la locution de Pierre BOURGUIGNON, un « trafic de l'écriture » (*Didasco*, N° 13, p. 12).

95. Estimer l'homme, ou ne pas se fier à l'homme ?

a) En vue de justifier que : « L'attitude missionnaire commence toujours par un sentiment de profonde estime face à « *ce qu'il y a en tout homme* », *Redemptor hominis* renvoie⁸⁷ à S. Jean :

« Or comme [Jésus] était à Jérusalem pour Pâques durant la fête, beaucoup crurent en son nom, voyant les miracles qu'il faisait. Mais lui Jésus ne se confiait pas à eux, car il les connaissait tous, et il n'avait pas besoin qu'on rendit témoignage au sujet de l'homme, car lui-même savait ce qu'il y a dans l'homme ».

Beaucoup *croient*, et pour autant se confient à Jésus. Lui, non. Mais qu'avait-Il à confier ? Sinon le secret de sa mission par la Passion. Jésus, il est vrai, révéla ce secret aux Apôtres, mais non sans scandale⁸⁸. Jésus procède donc avec mesure. « Sachant ce qu'il y a dans l'homme », Jésus ne compte pas sur ce qu'il y a dans l'homme pour faire entendre à l'homme un mystère qui passe l'intelligence de l'homme.

b) L'attitude missionnaire comme telle, au sens propre et en vérité, commence par le désir de communiquer l'Amour crucifié ; elle commence donc par la confiance en la grâce et par la défiance vis à vis de l'homme : telle est la vérité. Le cardinal WOJTYLA ne le nierait certainement pas⁸⁹. Si cependant il se permet de faire signifier au verset cité, le contraire de ce qui y est signifié en réalité, la raison en est qu'il visualise spontanément un commencement primordial qu'il confond avec le commencement *propre* et véritable. Avant d'être missionnaire au sens où le Christ l'entend, il convient d'avoir un sentiment de profonde estime face à « *ce qu'il y a en tout homme* ». Oui, « avant », ce n'est pas impossible.

⁸⁷ R.H. 8 b. Les mots que nous soulignons sont placés entre guillemets et suivis, dans le texte de R.H., de la note (75) qui renvoie à : Jean II, 25.

⁸⁸ Au reproche de Pierre, Jésus répondit : « Arrière ! Satan, car tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes » (Marc VIII, 33).

⁸⁹ Voici en effet la fin de ce paragraphe : « Quant à la conversion qui doit prendre racine dans la mission, nous savons bien qu'elle est l'œuvre de la grâce, dans laquelle l'homme doit se retrouver pleinement lui-même. » La doctrine du salut par la Croix a d'ailleurs été rappelée dans les paragraphes qui précèdent (8 a, b). On est cependant fort surpris d'une référence, fort intempestive, qui attribue à l'homme ce dont l'homme est incapable : « Quelle valeur doit avoir l'homme aux yeux du Créateur s'il a mérité d'avoir un tel et si grand Rédempteur » (note 65 de l'encyclique). « Dieu a donné son Fils » (Jean III, 16), l'encyclique le rappelle. Ce don eut en fait pour occasion le péché de l'homme. Mais *il est faux que l'homme ait mérité ce don*.

Mais, si on persiste dans cette vue, elle devient une sorte de mirage qui égare hors la réalité. Car chaque chose revenant à ce qui en est l'origine, ce qui commence dans l'homme s'achève dans l'homme. Et en effet, selon *Redemptor hominis*, la mission, qui commence dans l'estime de l'homme, est, de par la grâce, à la racine de la conversion ; elle s'achève enfin en un fruit qui lui est immanent : ce fruit, c'est l'homme, l'homme « [devant] se retrouver pleinement lui-même »⁸⁹. De l'homme à l'homme par la mission et la grâce de conversion.

Il est, bien entendu, sous entendu que la Fin de l'homme c'est Dieu ; mais il est explicitement signifié que toute la destinée surnaturelle de l'homme se trouve comme enchâssée « entre un pré-avant » qui est l'homme, et une « ultra-Fin » qui est l'homme. Telle est la véritable portée de l'opposition sémantique qu'introduit la traduction altérée. Jésus « ne se fie pas en l'homme », parce qu'Il vise la vocation surnaturelle de l'homme. Le cardinal WOJTYLA prône la profonde estime de l'homme, parce qu'il considère cette vocation même, non comme le fait Jésus au point de vue de Dieu, mais au point de vue de l'homme.

c) Il est certes loisible d'envisager au point de vue de l'homme, même ce qui dans l'homme ressortit à Dieu, par exemple la psychologie de la conversion ou l'exercice de la liberté en matière de religion. Mais se placer à un point de vue peut entraîner de ne pas voir ce qu'on voit seulement si on se place à un autre point de vue, et par suite d'errer si on s'exprime comme si on avait tout vu.

Se placer au point de vue de l'homme, précisément pour faire état d'un texte sacré dont l'auteur se place expressément au point de vue de Dieu, c'est se vouer à errer ; et en effet, cela entraîne en fait de faire signifier à ce texte le contraire de ce qui y est signifié. Se placer au point de vue de l'homme, au point de méconnaître le droit de Dieu en affirmant le droit de l'homme, c'est errer ; et c'est cette errance qui est à l'origine de l'hérésie qui est affirmée dans la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*. Le point de vue de l'homme, l'homme d'abord ; la voilà l'erreur, la même erreur commise par Vatican II, et avec laquelle pactise le cardinal WOJTYLA.

LE CHRIST, LA « ROUTE », ET L' « HOMME ».

LES TEXTES DE *REDEMPTOR HOMINIS* ET LEUR CONTENU.

96. a) *Redemptor hominis* rappelle que le « Christ est la Voie »⁹⁰. Mais voici les curieux commentaires qui sont donnés, de cette primordiale vérité.

(1) « Au centre de toutes les routes par lesquelles l'Eglise de notre temps⁹¹ doit poursuivre sa marche conformément aux sages orientations de Paul VI, il y a une route unique : la route expérimentée depuis des siècles et qui est en même temps la route de l'avenir. »⁹²

(2) « Le Christ Seigneur a indiqué cette route, surtout lorsque, pour reprendre les termes du Concile, « *par l'Incarnation le Fils de Dieu s'est uni d'une certaine manière à tout homme.* »⁹³

(3) « L'Eglise reconnaît donc son devoir fondamental en agissant de telle sorte que cette union puisse continuellement s'actualiser et se renouveler. L'Eglise désire servir cet objectif unique : que tout homme puisse retrouver le Christ, afin que le Christ puisse parcourir la route de l'existence en compagnie de chacun... »

⁹⁰ Jean XIV, 6. Cité : 5 b (note 27) ; 13 b (note 88).

⁹¹ La locution « Eglise de notre temps » revient plusieurs fois dans le texte de *R.H.* Elle est aussi impropre que la locution « Eglise de France » etc. (Cf. note 1). Il y a, en notre temps, l'Eglise *toujours la même*, qui a été dans le passé et qui sera dans l'avenir. L'unité de l'Eglise, même militante, transcende l'espace et le temps, l'un comme l'autre. Il n'y a pas de partition de l'Eglise, pas plus dans le temps que dans le lieu.

⁹² Les textes (1) à (4) se trouvent p. 9 b. Les textes (1) à (3) forment un enchaînement continu. Nous les avons séparés pour la commodité des références ultérieures.

⁹³ *R.H.* renvoie à Vatican II. Constitution pastorale *Gaudium et Spes* (7 décembre 1965) : « *Cum in Eo natura humana assumpta non perempta sit, eo ipso etiam in nobis ad sublimem dignitatem erecta est. Ipse enim, Filius Dei, incarnatione sua, cum omni homine quodammodo Se univit* » (n° 22, Actes du Concile, p. 710).

« Etant donné que, dans le Christ, la nature humaine assumée n'a pas été aliénée, par le fait même, cette nature est, même en nous, élevée à une sublime dignité. Lui-même en effet, le Fils de Dieu, par son incarnation s'est uni à tout homme d'une certaine façon ».

Il est donc affirmé, faussement nous le verrons, (Cf. note 98), que, *seulement* en vertu de l'Incarnation, la nature humaine EN TANT QUE NATURE, et donc *en quelque humain que ce soit*, se trouve promue à une « éminente dignité » ; et cela, par conséquent, quoi qu'il en soit du rapport *personnel* entre chaque humain et le péché.

Nous désignerons par l'expression « nature innovée », ce statut de la nature humaine en tant que nature, supposé être consécutif au seul fait de l'Incarnation, puisque la Rédemption n'est pas même mentionnée.

(4) « Jésus Christ est la route principale de l'Eglise. Lui-même est notre route vers la maison du Père⁹⁴, et il est aussi la route pour tout homme. Sur cette route qui conduit du Christ à l'homme, sur cette route où le Christ s'unit à chaque homme, l'Eglise ne peut être arrêtée par personne. »

(5) « L'homme, dans la pleine vérité de son existence, de son être personnel et en même temps de son être communautaire et social..., cet homme est la première route que l'Eglise doit parcourir en accomplissant sa mission : il est la première route et la route fondamentale de l'Eglise, route tracée par le Christ lui-même, route qui, de façon immuable, passe par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption. »⁹⁴

(6) « Si en effet, comme il a été dit précédemment, l'homme est la route de la vie quotidienne de l'Eglise, il est nécessaire que l'Eglise soit toujours consciente de la dignité de l'adoption divine que l'homme obtient dans le Christ par la grâce de l'Esprit Saint... »⁹⁵

(7) « La caractéristique de cet amour maternel que la Mère de Dieu fait passer dans le mystère de la Rédemption et dans la vie de l'Eglise s'exprime dans le fait qu'elle est singulièrement proche de l'homme et de toute sa vie. C'est en ceci que consiste le Mystère de la Mère. L'Eglise, qui la considère avec une affection et une espérance toutes particulières, désire s'approprier ce mystère d'une manière toujours plus profonde. Là encore, l'Eglise reconnaît le chemin de sa vie quotidienne que constitue tout homme. »⁹⁶

b) Cherchons à inventorier le contenu de ces textes⁹⁷.

ba) Il y est question de routes, et il semble qu'il faille, entre autres, distinguer deux et même trois routes.

Il y a une *route centrale* ; elle est *unique*, parce qu'il y en a d'autres... et parce qu'elle est seule à être centrale ; elle est éprouvée par l'expérience, et à ce titre permanente (1) ; elle est « première » et elle est « fondamentale » (5) — Cette route est désignée fonctionnellement par l'usage auquel elle paraît réservée ; c'est la route « par laquelle l'Eglise doit poursuivre sa marche » (1), c'est la route « que l'Eglise doit parcourir en accomplissant sa mission » (5) — Cette route a été indiquée par le Christ, du moins quand il est censé avoir parlé par Vatican II (2), (5) ; et elle est confirmée par la

⁹⁴ R.H. 10 a.

⁹⁵ R.H. 16 a, b.

⁹⁶ R.H. 21 b.

⁹⁷ Dans le paragraphe qui suit, nous renvoyons aux sept textes que nous venons de citer par les numéros qui les précèdent respectivement.

Sainte Vierge, car il est propre à la Mère d'être proche [de l'homme], en sorte qu'en vénérant Marie comme Mère de l'Eglise, l'Eglise discerne en Marie cette proximité avec l'homme, et « reconnaît [par conséquent] le chemin de sa vie quotidienne que constitue tout homme » (7) — Quelle est cette route ? Quelle en est la nature ? Cette route, c'est « l'homme dans la pleine vérité de son existence, dans son être permanent... » (5) ; « [cette] route, tracée par le Christ lui-même, passe de façon immuable par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption » (5). La route « centrale », « première », « fondamentale », c'est donc l'homme en tant que tel, et par conséquent la nature humaine ; mais c'est la nature humaine « passant immuablement par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption » : c'est donc la nature humaine dans le statut qui résulte pour elle de l'accomplissement de ce mystère, c'est très précisément la « nature innovée » conçue et engendrée par Vatican II⁸³, à ceci près que la Rédemption est adjointe à l'Incarnation ; c'est cette nature « qui obtient par le Christ dans la grâce de l'Esprit Saint une adoption divine dont la dignité doit être toujours consciente à l'Eglise » (6).

Il y a, en second lieu, en second puisqu'après la « route centrale » qui est « première », une « *route principale* » (4). C'est le Christ. Cette route est non seulement pour l'Eglise comme l'est la « route première », mais également « pour nous », « pour tout homme » (4) ; il faut probablement entendre « les chrétiens » (nous), et les « non chrétiens » (tout homme). Mais il y a, sur cette route principale, deux sens de parcours. Les fidèles, tous les hommes (?) vont, par la route principale qui est le Christ, « vers la maison du Père ». Tandis que l'Eglise parcourt cette *même* route, c'est-à-dire le Christ, en sens inverse, c'est-à-dire du Christ vers l'homme. « Le Christ est la route principale de l'Eglise » (4), *parce que* « Sur cette route qui conduit du Christ à l'homme [Qu'on veuille bien lire : cette route, c'est le Christ, et elle est considérée comme conduisant du Christ à l'homme ; c'est l'homme qui est le terme], sur cette route où le Christ s'unit à chaque homme [Même observation : le Christ vient à chaque homme ; c'est l'homme qui est le terme], l'Eglise ne peut être arrêtée par personne » (4).

Il y a enfin une troisième route qu'on peut appeler la *route triviale*. « Afin que le Christ puisse parcourir la route de l'existence

en compagnie de chacun » (3). On reconnaît le sens de la locution usuelle : « route de la vie ». La vie humaine est comparée à un chemin que chacun doit parcourir, de l'origine qui est différente au terme qui est commun.

bb) Les mêmes textes indiquent quels sont les rapports existant entre les trois routes, et en confirment ainsi les qualifications respectives. « L'Eglise désire servir cet objectif unique : que tout homme puisse retrouver le Christ AFIN QUE le Christ puisse parcourir la route de l'existence en compagnie de chacun » (3). Nous soulignons cet « afin que », lequel a, pour l'ordination d'ensemble, une importance capitale.

Ce que l'Eglise vise en définitive, ce n'est pas précisément que « tout homme puisse retrouver le Christ ». Cela, ce fut il est vrai toujours le but de l'Eglise ; et cela suffit pour que le Christ soit pour tout homme la « voie principale ».

Mais l' « Eglise de notre temps »⁹¹, sans le renier, en fait le considère comme devant être dépassé. S'il convient en effet que « tout homme puisse retrouver le Christ », c'est « *afin que* le Christ puisse [venir en chacun] » ; car, de cette façon, le Christ parcourt la route principale qu'Il est Lui-même, dans le sens même où l'Eglise doit la parcourir, c'est-à-dire du Christ vers l'homme. La route principale a bien valeur de principe, puisque tout vient du Christ. Mais cependant, l' « Eglise de notre temps » estime que la route principale est subordonnée à la route centrale ; d'ailleurs celle-ci étant « *première* », il va de soi que toute autre route, tout ce qui a raison de route, ne peut être que subordonné à ce qui est premier en tant que route.

Les textes cités, au premier abord mal cohérents, en réalité s'enchaînent parfaitement. A la condition d'admettre l'existence de la « route centrale », à savoir l'homme et plus précisément la nature humaine innovée⁹², à la condition également d'en reconnaître la primordialité.

Telle est donc, en définitive, l'affirmation « centrale », « première », contenue dans ces textes : l'homme, la « nature humaine innovée ».

LE CHRIST, LA « ROUTE » ET L' « HOMME ».
ANALYSE DE LA DOCTRINE QUI EST EXPRIMÉE
DANS L'ENCYCLIQUE *REDEMPTOR HOMINIS*.

97. Qu'en est-il de cette « route première », la « nature humaine innovée » ?

Force est de déclarer que cette notion, au moins telle qu'elle est présentée, accrédite une contre-vérité ; elle n'est qu'un mythe séducteur, une notion sophistiquée, parce qu'elle induit à donner la consistance de la réalité à ce qui est tout au plus une non-impossibilité.

Nous allons le montrer par la « critique interne », c'est-à-dire en examinant cette notion dans la lumière de la très sainte Foi (a). Nous chercherons ensuite à rendre compte du fait que cette notion ait été forgée. Nous la rapprocherons, dans ce but, du contexte sémantique constitué par la *Constitutio* « *Gaudium et Spes* », et par l'encyclique *Redemptor hominis* (b).

a) La notion de « nature humaine innovée », telle qu'elle est présentée dans *Gaudium et Spes* et dans *Redemptor hominis*, est une notion sophistiquée.

Nous rappellerons d'abord quel est le principe dont les conséquences norment, en ces matières, la vérité (aa). Nous pourrions alors préciser quels sont les différents états dont la nature humaine a été ou peut être affectée (ab). D'où résultera la qualification qu'il convient d'attribuer à la « nature innovée » (ac).

aa) Rappelons, avec S. Thomas⁹⁸, quel est le principe dont les conséquences norment la vérité.

L'énoncé du principe.

« Le péché originel s'est produit de telle manière que, d'abord, la personne a altéré la nature ; ensuite c'est la nature qui a atteint la personne. A l'inverse, le Christ répare d'abord ce qui ressortit à la personne ; ensuite, dans tous [les hommes] à la fois, Il réparera ce qui ressortit à la nature. C'est pourquoi [le Christ] ôte immédiatement par le baptême le péché originel en tant qu'il a raison de faute et même la

⁹⁸ III q. 69, a. 3, 3m : « ... *Christus vero, converso ordine, prius reparat id quod personæ est, et postmodum simul in omnibus reparabit id quod naturæ est...* ».

peine que constitue la privation de la vision divine, [choses] qui concernent la personne. Tandis que les peines de la vie présente, comme la mort, la faim, la soif, concernent la nature ; elles résultent en effet du principe de la nature, du fait que celle-ci a été privée de la justice originelle. Aussi ces vicieuses ne sont-elles pas ôtées, sinon lors de l'ultime réparation de la nature, par la résurrection glorieuse.»

Voici maintenant la conséquence, négative, du principe que rappelle S. Thomas, conséquence que confirme l'expérience. Que la nature humaine soit, dans le Christ, revêtue d'une éminente dignité, et qu'elle soit, en Lui, l'instrument conjoint [au Verbe Incréé] de la Rédemption, cela *ne suffit pas de soi* à assurer que cette même nature, telle qu'elle est en tout homme, participe en acte et positivement à cette éminente dignité.

Qu'il en soit ainsi, qu'en vertu *seulement* de l'Incarnation, l'état de la nature humaine soit en tout humain le même que dans le Christ, ou la participation actuelle et *positive* de ce qu'il est dans le Christ, c'est ce qu'affirme *Gaudium et Spes* : « par le fait même de l'Incarnation, aussi en nous [*eo ipso, etiam in nobis*] la nature humaine est revêtue d'une sublime dignité »⁹⁹. Mais *c'est faux*. C'est *manifestement faux* puisque la nature humaine, en tout humain exceptée l'Immaculée, est revêtue, non d'une « sublime dignité », mais de la honte du péché. La mort est dans le Christ le sceau de l'Amour crucifié, dans les humains qui meurent, celui du péché. Qui donc oserait, devant un cadavre en putréfaction, parler de dignité ! C'est seulement par la résurrection que la nature sera ultimement réparée.

On voit donc que S. Thomas enseigne la raison de l'erreur commise. L'Incarnation rédemptrice ne répare pas la nature directement, mais seulement par la médiation de la personne. L'état de la nature humaine ne découle donc *pas immédiatement*, en tout humain, de ce qu'il est dans le Christ.

Il est vrai qu'en tel racheté, c'est-à-dire en telle *personne* humaine qui est *surnaturellement* « un » avec le Christ-Rédempteur, la nature humaine peut être, sur tel ou tel point « *renovée* »⁹⁹ ; mais

⁹⁹ C'est ce dont témoigne le degré héroïque des vertus pratiquées par les saints.

ce sont là des faveurs dont la gracieuseté *ex parte Dei* n'est réductible à aucune loi « de nature ». Ces choses manifestent, selon qu'il plaît à Dieu, une certaine union, avec le Christ, de la nature humaine telle qu'elle subsiste en tel membre du Christ ; mais elles ne constituent en aucune façon le fondement d'une telle union¹⁰⁰. Ces choses sont, il est vrai, en telle personne, communiquées à la nature elle-même. Mais elles ne le sont pas, formellement et immédiatement, en raison d'un état de la nature qui procèderait de la nature telle qu'elle est dans le Christ et qui serait par conséquent commun *positivement* à tous les humains. Ces choses sont données dans la nature, mais *ratione personæ* ; elles sont données à la personne qui, par son acte libre, se rend participante des mérites du Christ.

ab) Les différents états de la nature humaine. Nature déchue et nature renouvelée.

L'existence de deux états différents pour la nature, dans les humains qui vivent actuellement.

La question posée par *Gaudium et Spes*⁹³, question rendue plus urgente par la doctrine exposée dans *Redemptor hominis* concernant la notion de « route » (96), est celle de savoir si la nature humaine telle qu'elle subsiste *actuellement* en tout humain peut être une voie d'accès au salut. Or, parmi les humains actuellement vivants, les uns ont déjà reçu la grâce du salut, bien qu'ils doivent continuer d'y correspondre, et ce sont ceux qui sont membres du Christ et de l'Eglise, même s'ils sont en état de péché (73) ; les autres n'ont pas encore reçu la grâce du salut, et ce sont ceux qui ne sont pas [encore] membres du Christ et de l'Eglise, bien qu'ils soient objectivement ordonnés à le devenir.

La question de l'accès au salut a donc deux sens différents, celui de la persévérance ou celui de la conversion, pour ces deux catégories d'humains. Si donc on lie à cette première question celle de savoir si la nature humaine est la « route première » du salut, il faut évidemment examiner si cette nature est ou non dans le même état, d'une part dans les humains qui ont déjà reçu la grâce du salut, d'autre part dans ceux qui ne l'ont pas encore reçue. La

¹⁰⁰ Ut somniaverunt patres Vaticani secundi (Cf. note 53).

réponse à cette question est évidemment négative. La nature humaine est, dans les premiers, [potentiellement] renouvelée ; tandis que, dans les seconds, elle est [encore] déchue.

— En vue de mieux situer cette distinction, rappelons quelles ont été les qualifications de la nature humaine, en nous référant aux phases successives de la temporalité : ¹⁰¹

1 nature naturelle	3 nature graciée	5 nature assumée
2 nature intègre	4 nature déchue	6 nature renouvelée.

Il faut insister sur le fait que la nature déchue *n'est pas* la nature naturelle et intègre. Elevé à l'ordre surnaturel, et ayant perdu la grâce par le péché, l'homme se trouve *en état de privation*. C'est-à-dire que le fait d'être gracié a développé en lui une inclination qu'il éprouve, après le péché, comme étant une frustration. Autrement dit, en perdant par le péché la fin surnaturelle, l'homme n'a pas recouvré la fin naturelle qu'il aurait eue, selon la nature naturelle et intègre, s'il n'avait pas été élevé à l'ordre surnaturel ¹⁰².

La nature déchue est communiquée, comme nature, directement ; et la personne est atteinte et altérée par la nature. Tandis que, selon l'observation de S. Thomas ⁹⁸, la nature humaine en l'état où elle se

¹⁰¹ Voici quelques précisions. (Nous désignons « nature » par « n. » dans les lignes qui suivent).

La n. naturelle est l'ensemble des données qui composent la n. humaine, et qui permettent de la définir : esprit, âme, corps. La n. intègre est la n. naturelle, l'homme ayant reçu de Dieu le secours nécessaire pour demeurer fidèle aux normes de l'ordre naturel. La n. graciée est la n. en l'état où elle se trouve dans l'homme, du fait que celui-ci a été gratuitement élevé à l'ordre surnaturel. La n. déchue est la n. en l'état où elle se trouve dans l'homme après le péché. C'est la transmission de cet état, par voie de génération, qui constitue, *ex parte hominis*, le « péché de nature » en tant qu'il est « originel ». La n. assumée est propre au Verbe incarné, la n. renouvelée à Ses membres.

On admet communément que l'homme a été élevé à l'ordre surnaturel au moment de la création. La n. naturelle et intègre n'a donc existé qu'immanente à la nature graciée, puisqu'elle est différente de la nature déchue.

¹⁰² L'aspect le plus important de cette fin, est la religion naturelle, et en particulier l'offrande d'un sacrifice. L'homme pécheur demeure assujéti à offrir à Dieu un sacrifice ; mais ce sacrifice n'est plus agréé, en sorte que l'homme pâtit une contradiction au sein même de sa propre finalité. Cette contradiction n'est résolue que par la Rédemption. L'homme, racheté, devient gratuitement capable de participer à l'offrande d'un Sacrifice qui soit [nécessairement] agréé.

trouve dans le Christ n'est pas communiquée comme nature directement aux membres du Christ. Car « le Christ répare d'abord ce qui ressortit à la personne » ; et alors, chaque personne humaine devenue membre du Christ a en elle-même l'humaine nature en un état dont la nature humaine du Christ est la cause exemplaire. Cet état est, si l'on peut dire par définition même, celui de la nature [potentiellement] renouvelée.

— La « nature humaine renouvelée », c'est donc la nature humaine, telle qu'elle est primordialement dans le Christ et en Marie Sa Mère ; telle qu'elle sera éternellement en tout élu ressuscité.

In via, la nature humaine comme telle est renouvelée, non pas en acte comme dans l'univers de Gloire, mais *seulement en puissance*. Et cela exclusivement dans ceux des humains qui, *in via*, sont membres du Christ et donc de l'Eglise.

Par « en puissance », nous entendons deux choses.

Premièrement, en tout membre du Christ, mais *seulement* en chaque membre du Christ, la nature humaine est *positivement* et *ontologiquement* ordonnée à être renouvelée dans le Christ en Gloire, et cela en vertu d'une disposition *immanente* qui est, dans la nature elle-même, le fruit dont la grâce est le principe¹⁰³.

Tandis que, dans les humains *in via* qui ne sont pas actuellement membres du Christ et de l'Eglise, la nature humaine est ordonnée à être renouvelée, très exactement comme ces humains le sont à être sauvés : c'est-à-dire par une ordination qui est « de droit », *ex parte Dei*, mais qui demeure, *ex parte creaturæ*, abstraite et non ontologiquement immanente, aussi longtemps que le sujet ne pose pas l'acte *personnel* de conversion par lequel il reçoit effectivement le fruit des mérites que le Christ a acquis, pour tous et en particulier pour lui. Dans les humains qui ne sont pas actuellement [c'est-à-dire « en acte »] membres du Christ et de l'Eglise, la nature humaine est tout simplement la nature déchue.

¹⁰³ Ainsi, chaque communion, reçue en état de grâce, dépose, même dans le corps, le germe de la résurrection glorieuse. La formule que le prêtre prononce en distribuant la communion est au rite dominicain [= rite parisien du treizième siècle] : « *Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat te in vitam æternam* ». TE : c'est-à-dire toute la personne, corps et âme par conséquent, puisque l'âme séparée n'est pas une personne.

Deuxièmement, par « rénovation en puissance de la nature humaine » en tout membre du Christ *in via*, nous entendons que cette « rénovation » peut être, sporadiquement et selon tel aspect particulier, *actué* tout gratuitement par l'opération divine⁹⁹. La rénovation de la nature concerne évidemment la nature, et à ce titre elle ressortit *formellement* à l'ordre naturel ; « formellement », c'est-à-dire quant à la forme ou essence qui est l'objet de la définition. Mais cette rénovation ne se réalise qu'en vertu de la grâce, dans la mouvance même de la grâce ; elle est donc *supernaturelle quant au mode*.

Parce qu'elle l'est seulement quant au mode, elle peut être actué « plus ou moins » dans le membre du Christ qui possède en acte la grâce sanctifiante. Mais parce que cette « rénovation » ne peut être que *supernaturelle quant au mode de réalisation*, concrètement et dans la réalité, elle est absolument irréductible à l'ordre naturel. Il n'y a donc aucune continuité, quant à l'état dont la nature se trouve affectée, entre la nature déchue et la nature rénovée. Il y a que, la même *personne* conservant la même « nature naturelle », cette nature passe d'un état à un autre en l'opération exercée par le Verbe incarné. Du premier état au second, il y a conversion eu égard à la permanence de la « nature naturelle », et rénovation eu égard au changement d'état, mais *il n'y a pas continuité*.

ac) La notion de « nature innovée » est une notion sophistiquée.

La « nature humaine innovée » est, si l'on peut dire, un « sosie » de la « nature humaine rénovée ». C'est-à-dire qu'elle est censée en avoir les deux caractéristiques, telles que nous venons de les indiquer. Mais elle en diffère radicalement, par la genèse. La nature humaine serait « élevée à une sublime dignité même en nous, par le seul fait de l'Incarnation »⁹³, *indépendamment de la Rédemption, indépendamment par conséquent de l'acquiescement personnel* que chaque humain doit donner à la grâce du salut. Cette nature, *élevée même en nous à une sublime dignité indépendamment de la Rédemption*, et que nous appelons « nature innovée », est en réalité une innovation¹⁰⁴ de Vatican II, reprise par le cardinal WOJTYLA. C'est seulement

¹⁰⁴ La « nature humaine innovée » est à la « nature humaine rénovée », ce que ladite « nouvelle messe » est à LA MESSE. Ce sont des *ersatz* privés de toute portée réelle sauf celle du sacrilège, forgés par l'homme et non par Dieu, issus de l'astuce qu'inspire Satan, et ne procédant pas de la grâce en Celui qui est la Vérité.

une entité abstraite qui *peut* devenir la mesure d'une réalité, mais qui par elle-même ne l'est pas. C'est donc une notion sophistiquée, en ce sens qu'elle induit en erreur sous les dehors de la vérité. Précisons-le à deux points de vue différents.

— La « nature humaine innovée » est sophistiquée en elle-même. Parce qu'elle a trois visages, chacun étant faux puisqu'il y a les deux autres.

La « nature innovée » paraît être la « nature assumée », puisque la « sublime dignité » qui lui est attribuée résulte précisément du fait qu'elle est assumée.

La « nature innovée » paraît être la « nature rénovée », puisque cette sublime dignité lui appartient également « en nous », *etiam in nobis* ; cette « nature innovée » a donc *en nous* l'état même qu'elle a dans le Christ, il est par suite impossible qu'elle ait mieux ou davantage, elle est « rénovée » autant qu'il est possible qu'elle le soit.

La « nature innovée » paraît être la « nature déchue », puisqu'elle est « en nous », c'est-à-dire en tout homme, et donc en ceux qui s'adonnent aux vices contre-nature, qui commettent collectivement le crime contre-nature, et qui revendiquent l'un et l'autre comme étant un droit... de nature ? n'est-ce pas en cette revendication même que consiste, précisément pour la « nature déchue », la sublime dignité de la « nature innovée » ? Oui, c'est évident, dans la lumière de Satan ¹⁰⁵ qui domina à Vatican II ¹⁰⁶.

La « nature innovée », *en réalité*, n'est ni la « nature assumée », ni la « nature rénovée », ni la « nature déchue ». La « nature innovée » *en réalité*, n'est RIEN. Elle est, comme le menteur, sans visage

¹⁰⁵ Gen. III, 5 : « ... vous serez comme Dieu, connaissant le bien et le mal ». L'homme « de notre temps » refuse de se soumettre aux normes qui sont divinement inscrites dans sa propre nature. Il prétend singer Dieu, et « connaître » sa propre nature en la recréant.

¹⁰⁶ « L'esprit qui a dominé au concile... ce n'est pas l'Esprit Saint... mais l'esprit du monde moderne... » (Mgr Marcel LEFEBVRE, *J'accuse le Concile*, p. 7). Le concile n'a certes rien affirmé qui soit contre-nature. Mais l'esprit du monde consiste à pactiser avec le mensonge, et à lui assurer ainsi droit de cité. La notion de « nature innovée » est une porte secrète, en très haut lieu, par laquelle la fumée de Satan remonte jusqu'au cœur de l'Eglise qui doit être Gardienne et Maîtresse de la Vérité.

parce qu'elle est tri-face, semblable en cela à l'oméga bi-face de TEILHARD, dont elle distille le venin subtile au cœur même de l'ordre hypostatique.

Tel est le premier aspect selon lequel la « nature innovée » est sophistiquée. Elle conduit dans le vide en captant la curiosité, du fait qu'elle paraît récapituler toute la réalité.

— La « nature humaine innovée » est sophistiquée au point de vue fonctionnel. En ce sens qu'elle est présentée dans *Redemptor hominis* comme étant la « route première » qu'en réalité elle ne peut pas être.

Cette « route première » est en effet « l'homme dans la pleine vérité de son existence, dans son être permanent » (96 a5) ; mais comme « elle passe de façon immuable par le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption » (96 a5), elle ne peut être que la « nature humaine renouvelée ».

Or, ainsi que nous l'avons observé en définissant la « nature humaine renouvelée » (97 ab), aucun humain ne peut avoir en soi cette « nature renouvelée », si d'abord il n'est pas membre du Christ et de l'Eglise. C'est seulement en étant membre du Christ et de l'Eglise que l'on peut avoir en soi, au moins en puissance mais positivement et réellement, la « nature humaine renouvelée ». Il est donc métaphysiquement impossible que la « nature humaine renouvelée » constitue la route par laquelle un humain non chrétien quel qu'il soit, pourrait devenir membre du Christ et de l'Eglise. La route est, selon le *modus significandi* usuel, avant le terme. Or, en l'occurrence, ce qui est « avant », c'est d'être membre du Christ et de l'Eglise ; ce qui advient ensuite, c'est-à-dire par voie de conséquence, c'est d'avoir en soi la « nature humaine [potentiellement] renouvelée ». Le premier est la condition du second : le second ne peut-être la « route » du premier.

On voit donc que la « nature innovée » est une notion sophistiquée. Ou bien en effet elle n'est accessible que dans le Verbe incarné Rédempteur qui est « la route principale » (96 a4), et c'est donc cette « route principale » qui est première ; ou bien, pour pouvoir être « première » avant le Christ Rédempteur, elle se réduit à la « nature déchue », laquelle à elle seule n'est pas une voie mais une impasse qui interdit l'accès au salut.

ad) La doctrine exposée dans *Redemptor hominis*, concernant « le Christ, la route, et l'homme », s'écarte donc de la doctrine traditionnelle (aa), emprunte à *Gaudium et Spes* une notion sophistiquée (ab), risque d'induire gravement en erreur les fidèles trop avides de nouveauté, voire même d'obscurité (ac). Comment se fait-il que pareille doctrine ait pu être forgée ?

b) Les sources de la doctrine concernant « le Christ, la route et l'homme ».

Ces sources, nous les avons déjà discernées. Nous allons, derechef, en observer la présence, latente mais efficace. L'existence même s'en trouvera ainsi confirmée. Ces deux sources, ce sont : la conception de l'Eglise selon *Lumen Gentium* (ba), la primauté du « point de vue de l'homme » posée comme étant le principe absolu de l'herméneutique (bb).

ba) La doctrine de l'Eglise telle qu'elle est conçue et exposée dans *Lumen Gentium* constitue un [pseudo]-fondement pour la « nature humaine innovée ».

Nous avons ci-dessus (91 b) rappelé ce en quoi cette doctrine s'oppose à la doctrine traditionnelle. La nouveauté, et l'erreur⁶⁹, consiste à admettre que la frontière du Corps mystique au sein du collectif humanité déborde l'Eglise catholique romaine.

Or si on admet, avec Vatican II, « qu'il existe de multiples éléments de sainteté et de vérité en dehors de l'Eglise catholique romaine »⁶⁸, et, avec le cardinal WOJTYLA, que « l'Esprit de Vérité opère au delà des frontières visibles du Corps mystique »⁶⁷, alors le statut de la nature humaine dans ceux des humains qui reçoivent ces fruits de l'Esprit Saint en étant en dehors de l'Eglise, ce statut soulève une grave difficulté. Ladite nature ne peut pas être en l'état de déchéance, puisque lui sont attribués « des éléments de sanctification et de vérité », des « fruits de l'Esprit », dont la réception requiert l'*habitus* de charité (72 b). Cette nature serait-elle donc déjà rachetée *ex parte Christi* ? quoique n'étant pas, pas même potentiellement, renouvelée ? Question insoluble, parce qu'elle résulte de prémisses erronées. Mais cette question se trouve opportunément écartée, si on admet l'hypothèse de la « nature humaine innovée ». Car, cette nature

étant tri-face (ac), elle fait face à tout¹⁰⁷, du moins *apparemment*¹⁰⁸. Elle est donc apparemment justifiée, et la genèse s'en trouve ainsi expliquée.

Ainsi, la doctrine concernant « l'homme route première » découle, *comme de source*, de la nouveauté introduite dans la doctrine de l'Eglise par Vatican II.

bb) Poser que le « point de vue de l'homme » constitue le principe absolu de l'herméneutique, induit à forger la notion de « nature humaine innovée ».

La lecture des textes concernant « le Christ, la route et l'homme » (96 a) soulève la question suivante.

Le Christ a dit : « Je suis la Voie »⁷. Il n'a pas dit : « La voie [ou la « route »] c'est l'homme ». Or, si le cardinal WOJTYLA reconnaît que le Christ est la « route principale » (96 a4), il insiste sur l'existence d'une *autre* route, « autre » puisqu'elle est « centrale, unique, première, fondamentale » (96 b). Pourquoi cette insistance à « enseigner » autre chose que ce que le Maître a affirmé de Lui-Même ?

Il pouvait paraître opportun de mettre en lumière le rôle joué par la nature humaine dans l'Incarnation rédemptrice. Le Verbe incarné étant Dieu et homme, la nature humaine est la « route » de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Et même, la nature humaine telle qu'elle subsiste dans le Christ a en commun, avec la nature déchue d'avoir souffert à cause du péché, avec la nature renouvelée d'être sanctifiée et glorifiée ; elle est la « route » de toute façon : voilà ce que l'Eglise a toujours enseigné, *parce qu'elle l'a toujours pratiqué*.

¹⁰⁷ Elle n'est pas la « nature renouvelée », elle revêt la nature déchue de l'« éminente dignité » qu'elle tient de la « nature assumée ». Elle assure donc, fictivement, un statut apparemment cohérent pour les humains qui sont censés recevoir, hors l'Eglise, des fruits de sainteté.

¹⁰⁸ Nous disons apparemment, puisque la « nature innovée » n'est qu'une *notion* sophistiquée. Si la « nature innovée » était une entité concrète, elle serait composite, déchue en un sens, renouvelée en un autre sens. Or, l'état qui affecte une nature comme telle est simple comme la nature l'est elle-même. Toute partition, concrètement, en est impossible. La nature humaine, telle qu'elle subsiste en telle personne, ne peut pas être simultanément en deux états qui s'excluent mutuellement, et qui appartiendraient à des parties différentes. Car chaque état ne peut affecter que toute la nature, intégralement.

Mais, pour l' « Eglise de notre temps », *cela ne suffit plus*. Cela ne suffit plus, puisque le cardinal WOJTYLA dit tout autre chose. En effet, selon la doctrine traditionnelle que nous venons de rappeler, la nature humaine, l' « homme » est bien considéré comme étant « la route », mais il ne l'est que *dans le Christ* qui *Lui Seul* est la Voie. Il n'y a pas deux voies ou deux routes ; mais telle réalité, qui subsiste dans le Christ, assume distinctement d'une manière qui lui est propre le rôle qui est celui du Christ Lui-Même. Tandis que, selon le cardinal WOJTYLA, il y a deux routes¹⁰⁹. La route « première » qu'est l'homme, n'est pas la route « principale », laquelle est inéluctablement seconde puisqu'elle n'est pas première ; or cette route, à la fois principale et seconde, c'est le Christ. Quelle étrange doctrine ! L' « homme » l'emporterait-il sur le Christ ?

Evidemment non. Mais dans « l'église de notre temps », *le point de vue de l'homme l'emporte sur tout autre*, et même sur le point de vue de Dieu. C'est une sorte de « réflexe conditionné » des gens d'église « de notre temps » : où qu'ils aperçoivent l'homme, ils ressentent viscéralement l'impératif ecclésial d'en affirmer la primordialité. Le cardinal WOJTYLA en donne, comme il se doit, un exemple autorisé. Nous l'avons déjà observé (95 c), en examinant l'interprétation de : « Jésus, Lui, savait ce qu'il y a dans l'homme »⁸⁷. Nous l'observons, derechef en herméneutique, à propos des paroles prononcées par Jésus Lui-Même : « Je suis la Voie ». Ces paroles, qui

¹⁰⁹ *Lumen Gentium* concède à Marie qu'on puisse l'appeler « Médiatrice » ; mais c'est au titre de la dévotion, non à celui de la doctrine. Il est à craindre en effet, selon Vatican II, que « ni on n'ôte ni on n'ajoute rien à la dignité et à l'efficacité du Christ, unique Médiateur. Nulle créature en effet ne peut faire nombre avec le Verbe incarné, avec le Rédempteur... » (Note 75 c 1). Force est d'observer que R.H. accorde très largement à l'homme ce que le « concile » a refusé à Marie. Pas de Médiatrice adjointe au Médiateur ; tandis qu'à la « route principale » qui est le Christ, non seulement est adjointe une autre route, mais c'est cette autre route qui est « la première » et qui est l'homme. Cette non-cohérence, injurieuse pour la Mère de Dieu, est signée : Satan ; c'est la « morsure au talon » prédite en Genèse III, 15. La Vérité est que Marie est Médiatrice, exclusivement et réellement *dans* le Médiateur, par relationnalité d'ordre personnel. La vérité est que l' « homme », la nature humaine, est « route » ou « voie », exclusivement et réellement *dans* Celui qui est la Voie ; la nature humaine est « route », *dans* la « Route », et non pas une autre route avant ou après la Route, ou à côté. Toutes choses se mettent en juste place, si on les réfère au Principe. Elles deviennent chaos et contradiction si on prétend les « ordonner » en fonction de ce qui est seulement subordonné. « Je suis le Principe, moi qui vous parle » (Jean VIII, 25).

sont du Christ, qui concernent le Christ, qui sont une invitation à se référer au Christ, *il faut* malgré tout cela, dans l' « église de notre temps », les interpréter en fonction de l'homme, en mettant en œuvre la primordialité qui doit revenir au point de vue de l'homme.

Comment faire ? Il suffit de « poser », *comme étant première*, une réalité qui corresponde au point de vue de l'homme, et qui englobe le Christ comme un cas éminent mais particulier. Cette donnée, d'ailleurs, existe, dans l'ordre naturel : c'est précisément la « nature naturelle » commune à tous les hommes et au Verbe *incarné*. Cela, il est vrai, ne suffit pas pour rendre compte du fait que « le Christ est la Voie » ; car il l'est d'abord dans l'ordre surnaturel.

Alors, on transpose, indûment et ici commence l'erreur, on transpose dans l'ordre surnaturel cette « nature naturelle » qui est commune à tous les humains, et également au Christ *en vertu de la seule Incarnation, indépendamment de la Rédemption*. Et voilà forgée la « nature humaine innovée ». C'est la « nature naturelle » subrepticement, mais non validement, baptisée¹¹⁰. Elle permet de faire ce pourquoi elle est inventée, à savoir de situer le cas éminent du « Christ-Voie » en fonction de ce qui doit être absolument et inconditionnellement premier : *l'homme*. Nous avons vu que la « nature innovée » est une notion sophistiquée (97 ac) ; on n'est donc pas surpris de découvrir qu'elle est, si l'on peut dire, la « fille naturelle » de l' « homme », que l'on prétend « sur-naturaliser » en la parant de la dignité dérobée à la nature assumée en la Personne du Verbe incarné.

Ainsi la création de la « nature humaine innovée », qui rend possible l'interprétation insolite et captieuse de l'affirmation : « Je suis la Voie », manifeste-t-elle le [faux] principe d'où elle découle : le droit de l'homme, le point de vue de l'homme, l'homme d'abord¹¹¹.

¹¹⁰ Il existe bien une « nature surnaturelle », en chacun des membres du Christ, en vertu de la filiation adoptive. Cette « nature surnaturelle » est constituée par l'ensemble : grâce sanctifiante, vertus, dons ; elle est « participation à la Nature divine » (II Pet. 1, 4), mais elle est *le fruit de la Rédemption, et non du tout une voie vers le salut*.

¹¹¹ « Au commencement était le Verbe » (Jean I, 1). « Au commencement était l'Action » (Faust). « Au commencement était l'Homme » (...).

4. « VOUS LES CONNAITREZ A LEURS FRUITS ».

Ces paroles de Jésus ¹¹² induisent à tirer des analyses qui précèdent la conclusion suivante.

98. Il est de plus en plus probable, et pratiquement certain, l'écoulement du temps permettant d'observer les actes et les paroles de l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA, que celle-ci opte pour le comportement « approbation » à l'égard de la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* et de l' « autorité » qui l'a promulguée.

Le comportement en question est en effet manifesté, tant par le comportement spontané de la personne qui détient actuellement l' « autorité », que par la conjoncture d'ordre social dans laquelle elle se trouve impliquée. Nous allons rappeler que le premier considérant établit notre conclusion (a) ; nous montrerons ensuite que le second la confirme (b) ; et nous serons ainsi en mesure d'en préciser la portée (c).

a) Les analyses développées dans les trois précédentes sections (91-97), établissent que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA a opté pour le comportement « approbation ».

Il suffit de se reporter aux conclusions (91 d, 94 d, 95 c, 97 b) qui ont été explicitées, et que nous allons récapituler.

Redemptor hominis paraît réaffirmer la proposition erronée contenue dans la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ* (91 a) ; affirme, en termes équivalents, le principe faux d'où découle nécessairement cette conclusion erronée, ce principe faux étant la définition de l'Eglise dans *Lumen Gentium* (91 b) ; affirme une conséquence fausse qui découle nécessairement du même principe faux (91 c), cette erreur consistant à « ne demander pour l'Eglise que le respect d'un droit élémentaire ».

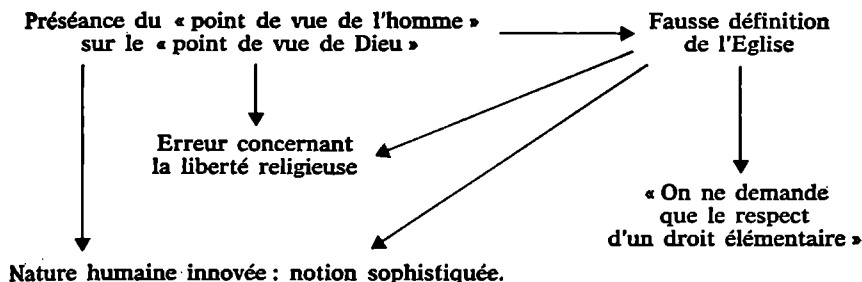
Redemptor hominis affirme, fort heureusement en termes christocentriques, le privilège de Marie Mère de l'Eglise, mais non sans retrouver, comme au travers de Marie Elle-même et en faveur de l'homme, un privilège dont l'affirmation requiert d'admettre comme étant vraie la définition faussée de l'Eglise (94 c).

¹¹² Matt. VII, 16, 20.

Redemptor hominis fait état d'un texte de S. Jean en telle manière que la préséance est en fait accordée au « point de vue de l'homme » sur le « point de vue de Dieu ». Or c'est précisément cette inversion qui est à la racine de l'erreur commise par Vatican II (95 c).

Redemptor hominis emprunte à *Gaudium et Spes* une notion sophistiquée, celle de « nature humaine innovée » (97 ac) ; notion qui découle aussi bien de la fausse définition de l'Eglise (97 ba), que de la préséance du point de vue de l'homme sur le point de vue de Dieu (97 bb).

On peut récapituler ces connexions dans le tableau suivant :



L'énoncé qui est situé à l'extrémité d'une flèche découle de celui qui est situé à l'origine de la même flèche.

L'erreur radicale consiste en la préséance revendiquée pour le « point de vue de l'homme » sur le « point de vue de Dieu ». Elle entraîne comme sa conséquence la fausse définition de l'Eglise. Et telles sont les deux erreurs pour ainsi dire fondamentales, puisque les autres en découlent.

Ces cinq erreurs sont « solidaires » entre elles. Et nous disons que deux erreurs sont solidaires, en ce sens que : 1) *Objectivement*, la seconde découle [nécessairement] de la première ; 2) *Subjectivement*, on ne tombe dans la seconde que parce qu'on tombe dans la première, en sorte que *subjectivement* l'existence de la seconde témoigne de l'existence de la première.

On voit donc que l'erreur concernant la liberté religieuse est solidaire de toutes les autres. Car elle l'est immédiatement de chacune des deux erreurs fondamentales ; et, par la médiation de celles-ci, elle est également solidaire des deux autres erreurs.

L'erreur concernant la liberté religieuse est de beaucoup la plus importante des cinq, eu égard au fait que la formulation précise permet d'en qualifier la portée au point de vue de la Foi : elle est une hérésie. Cependant, au point de vue épistémologique, l'erreur concernant la liberté religieuse, d'une part est « dérivée », d'autre part *constitue un même ensemble* avec les quatre autres dont elle est solidaire.

Il s'ensuit que le comportement « approbation » ne peut concerner ces cinq erreurs que simultanément. En sorte que la preuve la plus assurée montrant que l' « autorité » admet chacune de ces erreurs, consiste en la constatation qu'elle les admet toutes. En particulier, la preuve assurée montrant que l' « autorité » opte pour le comportement « approbation » en ce qui concerne la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*, c'est qu'elle opte pour ce même comportement en ce qui concerne chacune des quatre autres erreurs ; chacune en effet est, nous l'avons observé en analysant *Redemptor hominis*, mise en œuvre spontanément et même affirmée explicitement.

b) La conjoncture d'ordre social dans laquelle se trouve impliquée l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA, confirme que ladite « autorité » opte pour le comportement « approbation ».

Nous revenons sur la question que nous avons laissée en suspens (93 d).

Cette question est la suivante. Comment se peut-il que le cardinal WOJTYLA paraisse manifester un très sûr instinct de la Foi en réaffirmant, *dans une perspective christocentrique*, que Marie est Mère de l'Eglise, ALORS QU'il opte pour le comportement « approbation », à l'égard d'errances concernant la nature de l'Eglise ?

Nous allons montrer que l'option, faite par l' « autorité », du comportement « approbation » : 1) donne lieu à une véritable question, c'est-à-dire à une question qui se trouve *objectivement* posée

dans la réalité (ba) ; 2) entraîne à coup sûr dans toute l' « église » la subversion, et nous entendons plus précisément par « subversion » la perte de la Foi (bb) ; 3) cesse de faire question, pour quiconque comprend que le pouvoir occulte infiltré dans l' « église » vise précisément à y réaliser la subversion (bc).

ba) L'option, faite par l' « autorité », du comportement « approbation », donne lieu à une *véritable* question, c'est-à-dire à une question qui se trouve objectivement posée dans la réalité.

Que cette question soit « véritable » et *inéductible*, il importe d'y insister, car on a cherché à en éluder l'importunité, soit en en proposant une [apparente] résolution, soit en affirmant que la poser implique contradiction.

La résolution apparente de la question posée par la dualité antinomique entre le comportement « approbation » et la confirmation de « Marie Mère de l'Eglise », consiste à affirmer que cette dualité est tout simplement voulue par le personnage qui détient l' « autorité ». Ne se pourrait-il en effet que le cardinal WOJTYLA ne fit que jouer la comédie, qu'il soit un habile « chef d'orchestre au service de la même mélodie ? »⁸⁴.

Or, même s'il en est ainsi, ce que nous n'excluons ni ne supposons, il reste que le cardinal WOJTYLA occupe le Siège apostolique. Nous n'avons pas à juger s'il est *personnellement* dévôt à Marie, ou s'il est *personnellement* hérétique. Nous observons que ces deux comportements subsistent *objectivement* dans la personne morale et physique qui occupe actuellement le Siège apostolique. Cette dualité entraîne il est vrai une question *subjective* qui relève de la pure malice ou de la conscience faussée ; mais, d'abord, elle constitue *objectivement* une anomalie, et pour autant une question, qui est inhérente à la réalité.

La preuve en est que la plupart des « traditionalistes » s'appliquent à l'esquiver, afin que leur tranquillité ne soit pas troublée. A qui pose la question, ils répondent en la supprimant, ou du moins en l'essayant. Il est impossible, disent-ils en substance, que les deux choses coexistent dans le même croyant. Et puisque le cardinal

WOJTYLA manifeste un si sûr instinct de la Foi, la doctrine qu'il professe sur la nature de l'Eglise ne peut être que parfaitement orthodoxe.

Or, il n'en est rien. Le principe invoqué s'avère erroné ; car deux choses, qui de soi sont contraires, peuvent subsister simultanément dans la psychologie d'un même sujet, au moins provisoirement.

On le comprendra par la comparaison avec un phénomène auquel nous nous sommes déjà référés en vue d'analyser la « conscience faussée » (24). Les usagères de l'avortement et de la contraception, naguère, savaient mal faire. Il est probable que, maintenant, leur jugement de conscience est faussé ; certaines même peuvent croire bien faire. Par contre, les pères et mères des pilulistes n'ont pas [encore], en général, la conscience faussée sur ce point ; ils réprouvent, quand ils le savent, ce que font leurs filles, mais par principe ou par absence de principe, ils refusent de s'opposer.

Or nombre de ces pères et mères ont la Foi ; certains la pratiquent et sont généreusement fidèles. Ainsi, les parents des pilulistes peuvent, simultanément, être des croyants fervents, et adopter, dans l'ordre moral, un comportement qui est *de soi* incompatible avec la Foi théologale. Ils acceptent en effet ce qu'ils devraient empêcher, ce qu'ils auraient pu empêcher s'ils s'y étaient pris à temps. Ils sont *pratiquement* en état d'acceptation à l'égard de ce que leur propre Foi cependant proscriit.

Un cas semblable, plus délicat mais encore plus éclairant, est celui des modernistes de la première génération. Un LEROY avait la Foi, bien qu'il pût professer en raison de la conscience faussée, une doctrine mortellement hypothéquée de naturalisme, en ce qui concerne l'épistémologie de la formule dogmatique, ou la prise de conscience que le croyant peut faire de la grâce.

Or il est très plausible que le cardinal WOJTYLA, à moins qu'il joue une tragi-comédie, est, *positis ponendis*, semblable aux parents des pilulistes ou aux modernistes de la première génération. Il se peut que la Foi théologale *coexiste* avec l'« acceptation » ou l'« approbation » de comportements viciés qui concernent certaines

réalités d'ordre naturel, lesquelles sont en droit et devraient demeurer en fait, sous la mouvance immédiate de la Foi, lesquelles par conséquent conditionnent l'exercice même de la Foi.

Cette *coexistence*, si elle n'est pas une trompeuse parodie, est incohérente et provisoire ; elle ne peut se réaliser qu'en raison d'une conscience inchoativement faussée. Tout cela est vrai. Il n'en reste pas moins que cette coexistence *est* ; elle est dans la réalité, elle est dans le cardinal WOJTYLA. Est-il un « acteur » conscient du rôle qu'il doit jouer ? Est-il un croyant dont la conscience est faussée ? Quoi qu'il en soit, que l'on mette ou non en doute la Foi du témoin qui réaffirme que « Marie est Mère de l'Eglise », cette Foi, si elle est réelle, peut n'être pas incompatible, dans le successeur de Jean et de Paul, avec la sincérité qui clame à temps et à contre-temps la préséance du « point de vue de l'homme » sur celui de Dieu.

Il n'y a donc aucune contradiction, pas même au point de vue psychologique *ex parte subjecti*, qui rendrait *a priori* impossible que se trouvât *objectivement* et inéluctablement posée la question que nous avons précisée. Comment se peut-il que l'actuel occupant du Siège apostolique paraisse manifester un sûr instinct de la Foi, en réaffirmant, dans une perspective christocentrique, que Marie est Mère de l'Eglise, ALORS QU'il opte pour le comportement « approbation » concernant la nature de l'Eglise ?

La vérité nous paraît être que, comme l'a d'ailleurs révélé M. le Professeur Joseph B., de Bruxelles, le cardinal WOJTYLA a été choisi comme personnage de premier plan, en vue de mener à bien une satanique tragédie. On le comprendra par ce qui suit.

bb) L'option, faite par l' « autorité », du comportement « approbation », entraîne à coup sûr, dans toute l' « église », la subversion, en particulier la ruine de la Foi.

Nous allons, pour le montrer, raisonner par analogie à partir des deux données auxquelles nous nous sommes déjà référés (ba).

Les filles pilulistes, dans l'ensemble, n'ont plus la Foi. Car, objectivement et inexorablement, il est impossible d'avoir la Foi si on professe pratiquement, fût-ce en raison de la conscience faussée, qu'un comportement qui est contre-nature peut être bon. La cons-

cience faussée peut, en une mesure, excuser du péché ; elle ne détruit pas l'unité métaphysique de la personne : le même sujet humain ne peut-être, par le *mens*, dans la Vérité, et par le corps dans l'erreur. Cela c'est possible, apparemment, un temps ; mais cela ne peut tenir, *Deus non irridetur*¹¹³.

Et pareillement, les modernistes de la seconde génération ont perdu la Foi. Car, objectivement et inexorablement, il est impossible d'avoir la Foi, fût-ce à l'ombre de la conscience faussée, si on confond le naturel et le surnaturel au sein de la même « expérience religieuse », si on dissout dans une « immanence » sentimentale la Transcendance propre de la Vérité révélée. Le même croyant ne peut être, par la lumière de Foi dans la Vérité, et par l'expérience humaine dans la contre-Vérité. Cela est possible, un temps, apparemment ; mais cela ne peut tenir, *Deus non irridetur*¹¹³.

La perte de la Foi, pour les filles pilulistes ou pour les modernistes de la seconde génération, ne vient pas d'une opposition à tel dogme révélé. Elle vient d'une désertion insidieuse, par laquelle le sujet se rend peu à peu étranger à la lumière de la Foi. Or cette désertion, elle n'est pas seulement préparée, elle est rendue inéluctable par la contradiction diffuse qui est inhérente au comportement des parents dont les filles usent de la pilule, ou au comportement des modernistes de la première génération. Les filles, au fond, condamnent leurs mères en cessant de les prendre au sérieux, en quoi elles ont raison, puisqu'il est impossible d'attribuer une quelconque réalité à ce qui recèle une contradiction¹¹⁴. Les modernistes de la seconde génération ont désavoué leurs pères, au nom même des [faux] principes que ceux-ci leur avaient appris.

La perte de la Foi a donc pour origine un virus mortel qui s'infiltre dans une fissure *entre la Foi elle-même et l'enseignement subalterné à la Foi* : que ce soit les normes de la morale, ou l'expérience religieuse, ou les rapports de l'Eglise avec le collectif humain. Il faut insister sur ce point qui est extrêmement important.

¹¹³ Gal. VI, 7 : « On ne se moque pas de Dieu ».

¹¹⁴ Matt. XII, 27 : « Aussi [vos fils] seront-ils eux-mêmes vos juges ». Les filles, quoique dans l'erreur, jugent, justement, dans leurs mères, que la contradiction ne peut être au cœur de la Vérité.

L'expérience montre que les ennemis de la Foi, Satan le premier, ne s'attaquent pas à la Foi directement. Ils contaminent les zones frontières où la Foi surnaturelle s'enracine dans l' « humain » qui est naturel. La Foi se retire de ces zones qui lui deviennent inhabitables ; elle s'étiole et elle meurt. Si donc on veut détruire la Foi, rien n'est plus efficace en paraissant anodin, que d'en fausser subrepticement l'enracinement humain.

Dix années de « télé », et voilà l'*opinion* retournée. L'avortement, ce n'est pas mal, « puisque tout le monde l'admet ». Or il y a contradiction, *objectivement et dans la réalité*, entre d'une part pratiquer l'avortement, et d'autre part croire que Dieu crée l'âme humaine. La mère qui porte un enfant et qui pratique l'avortement se rend *en fait* impossible à elle-même de croire que Dieu est Créateur ; car, ce qu'elle viole pratiquement, elle doit, pour ne pas se détruire elle-même, le répudier théoriquement. Et comme l'existence de Dieu, et de Dieu Créateur, joue un rôle *principal* par rapport à tous les autres articles de la Foi, les mères qui pratiquent l'avortement se vouent elles-mêmes, à plus ou moins longue échéance mais inéluctablement, à *apostasier pratiquement*.

Quelques encycliques du style *Redemptor hominis*, et quelques « Discours à l'O.N.U. », et voilà toute l' « église », voilà les conformistes pseudo traditionnels, intoxiqués par Vatican II, par la « liberté religieuse » et par la « nature humaine innovée »⁹³. Or il y a contradiction, *objectivement et dans la réalité*, entre d'une part croire que l'Eglise catholique romaine doit être la seule à affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible, parce qu'à elle seule est commis le Dépôt de la Vérité révélée, et d'autre part admettre que tout humain sincère ait le *droit* de manifester *publiquement* ses propres croyances, comme si celles-ci étaient la Vérité ; *Deus non irridetur*¹¹³. En sorte que si, fort de l' « opinion catholique » qui ne peut qu' « être avec » le pape, on vit existentiellement, par « charité », par « largeur d'esprit » et par « docilité », la seconde partie de l'alternative, on se voue à aliéner en soi-même le *sens même* de ce en quoi consistent la Foi surnaturelle et la Vérité révélée.

Le wojtylanisme ovationnel, c'est pratiquement, à coup sûr et à brève échéance, le « culte de l'homme », « la religion mondiale »,... et l'*apostasie ecclésiale*.

bc) L'option, faite par l' « autorité », du comportement « approbation », cesse de faire question, pour quiconque comprend que le pouvoir occulte infiltré dans l' « église » vise précisément à y réaliser la subversion.

Ce qui doit arriver par le cardinal WOJTYLA... arrivera ? Quoi qu'il en soit, le cardinal WOJTYLA est, comme l'a affirmé M. le Professeur Joseph B., mis « en place » pour cela.

« Ce qui doit arriver », c'est parfaitement clair. Les mères des pilulistes ont [encore] la Foi, leurs filles ont perdu la Foi. Les modernistes de la première génération avaient [encore] la Foi, les modernistes de la seconde génération ont perdu la Foi. Le cardinal WOJTYLA, au moins officiellement « en tant qu'il occupe le Siège apostolique », a la Foi, les fidèles pastorisés par le cardinal WOJTYLA perdront la Foi.

A moins que Dieu « nettoie son aire et brûle la balle dans un feu inextinguible » ¹¹⁵.

Nous ne pouvons, à cet égard, que prier, attendre, pâtir en silence ¹¹⁶.

Ce qu'il importe, en la conjoncture présente, de bien comprendre, est ceci. Ce qui doit arriver par le cardinal WOJTYLA, ce qui nous l'espérons de par Dieu n'arrivera pas, mais qui humainement arriverait, c'est très précisément cela qui résoud l'obscur question posée par l'antinomie inhérente au cardinal WOJTYLA.

Les traditionalistes mous, soucieux de leur quiétude, disent : « l'antinomie ne peut exister. Donc, le cardinal WOJTYLA étant dévôt de Marie, il ne peut être que dans l'orthodoxie ». C'est de l'irréalisme. L'antinomie est dans la réalité, parce que les deux composantes en sont l'une et l'autre observées. Il ne faut pas reconstruire la réalité en niant l'antinomie, mais juger qu'elle est la portée réelle de l'antinomie en fonction de la réalité qui en est observée.

Or deux choses sont manifestes. La première est que, nous venons de l'expliquer (bb), l'antinomie en question entraînerait de soi irrémédiablement, que le cardinal WOJTYLA le veuille ou non, la

¹¹⁵ Matt. III, 12.

¹¹⁶ Isaïe XXX, 15 : « Dans le silence et dans l'espérance sera votre force ».

perte de la Foi dans l'Eglise. La seconde chose est que l' « occupation interne » de l'église a commencé de réaliser et continue de viser la ruine de l'Eglise, à commencer par celle de la Foi.

On doit donc conclure que le cardinal WOJTYLA est l' « homme de la situation ». C'est la conjoncture d'ordre social dans laquelle il se trouve impliqué qui confirme précisément qu'il opte pour le comportement « approbation » concernant la préséance qu'il faut accorder au « point de vue de l'homme ».

Un zéléteur de l' « homme d'abord », qui n'aurait pas manifesté la Foi, n'eût pas été accepté comme pape. Un croyant non convaincu de l' « homme d'abord », n'aurait pu concourir à détruire la Foi. Le dessein satanique, dont le cardinal WOJTYLA est, qu'il en ignore ou non, l'instrument, exige qu'il y ait, pour gouverner l' « église », un « croyant » qui *simultanément* paraisse avoir l'instinct de la Foi, et brûle de zèle pour l' « homme ». Les croyants de cette souche sont nombreux en Pologne, comme ils l'ont été en France au début du siècle. En France, il n'y a plus que quelques survivants honteux et hésitants. Les autres, ou leurs descendants, ou bien ont perdu la Foi, ou bien ont compris qu'on ne se moque pas de Dieu. On s'est donc adressé à la Pologne. Malheureusement, le guide adulé par les catholiques fidèles à la Tradition, les grands ténors, les Brückberger et les Salleron, ont joué la « soumission » ou pratiqué l'ovation, au lieu de dénoncer la « grande illusion ». Ils commencent à déchanter, du fond de la fosse où ils ont entraîné les aveugles qui les ont suivi ¹¹⁷.

c) Il est de plus en plus probable et pratiquement certain que l' « autorité » subjectée en la personne du cardinal WOJTYLA opte pour le comportement « approbation ».

Les deux arguments que nous venons de présenter (a, b) induisent, semble-t-il, à conclure absolument : « il est certain que ».

Il faut cependant, en toute rigueur, tenir compte d'une éventualité qui n'est pas exclue *a priori*. Il se peut que le cardinal WOJTYLA rompe avec ce qui a rompu la Tradition. Il n'a lui-même posé aucun acte qui le contraigne à persister dans le comportement « approbation ».

¹¹⁷ Matt. XV, 14.

Il est évident qu'une telle éventualité devient de moins en moins probable, à mesure que, le temps s'écoulant, les actes et les paroles du cardinal WOJTYLA confirment l'option qu'il a faite du comportement « approbation ». Mais il est clair que l'on ne peut normer *a priori* l'exercice d'un vouloir libre.

Nous disons donc : « pratiquement certain ». En ce sens que l'expérience d'une année nous paraît suffisante pour fonder la qualité de certitude qui est communément estimée comme étant requise et suffisante dans l'ordre de l'agir. En d'autres termes on doit agir comme si il y avait certitude que l' « autorité » opte pour le comportement « approbation ». Ce n'est pas présomption, mais magnanimité au service de la Foi. Si erreur il y a, c'est au cardinal WOJTYLA lui-même qu'il incombe de détromper les tenants de cette opinion, et de rétablir la situation.

5. LES CONSEQUENCES QU'ENTRAINE,
DANS L'ORDRE PRATIQUE,
LE FAIT QUE L' « AUTORITE » OPTÉ
POUR LE COMPORTEMENT « APPROBATION »,
EN FAVEUR DE LA
DECLARATIO DIGNITATIS HUMANÆ PERSONÆ.

Ces conséquences concernent tous les membres de l'église qui partagent cette même option, la responsabilité de chacun correspondant à la place qu'il occupe dans la hiérarchie ecclésiale. L' « autorité » occupant une place singulière, il convient d'en traiter à part (99). On examinera ensuite le cas des « fidèles » qui professent au moins en paroles d'être soumis à l' « autorité » (100).

99. Les conséquences qu'entraîne, dans l'ordre pratique, pour la personne morale de l' « autorité », subjectée dans la personne physique du cardinal WOJTYLA, le fait que ladite « autorité » opte pour le comportement « approbation » en faveur de la *Declaratio Dignitatis humanæ personæ*.

a) *Première conséquence.* L' « autorité » est en état de « schisme capital ».

Parce que l' « autorité », en la personne de Paul VI, s'est refusée à affirmer d'elle-même qu'elle est infaillible, alors qu'elle se

trouvait placée dans des conditions où elle devait l'affirmer (80). Or ce refus demeure inchangé en la personne qui détient actuellement l'« autorité » (84). En sorte que celle-ci se trouve dans le même état de schisme capital que Paul VI ; schisme-état dont se trouve hypothéquée l'« autorité » *comme telle*, aussi longtemps que ladite « autorité » ne posera pas l'acte qui seul pourrait le faire cesser (89 b).

Précisons, en ce qui concerne la responsabilité personnelle du cardinal WOJTYLA :

Que, premièrement, il n'a pas *fait* schisme ; mais il se trouve en état de schisme, tant que lui-même, et lui seul le pourrait, ne fait pas cesser cet état.

Que, deuxièmement, nous disons que l'« autorité » est en état de schisme *objectivement* ; nous laissons expressément ouverte la question de savoir si la personne qui a détenu ou qui détient l'« autorité » serait également schismatique *subjectivement* (81).

b) *Deuxième conséquence.* Le cardinal K. WOJTYLA n'est pas Pape *formaliter* (89 a).

Parce qu'il omet en fait d'exercer la plus éminente des fonctions par lesquelles l'Autorité doit assurer le Bien divin dont la responsabilité est confiée à l'Eglise ; cette fonction consistant à rendre possible l'exercice de la Foi dans l'Eglise (78).

Il s'ensuit que le cardinal WOJTYLA n'est pas un sujet capable de recevoir la communication d'« être avec » exercée par le Christ qui le constituerait comme étant l'Autorité¹¹⁸. C'est-à-dire qu'il n'a pas droit à la soumission religieuse et théologique qui est due, dans l'Eglise du Christ, à l'Autorité, il n'est pas Pape *formaliter*¹¹⁹.

¹¹⁸ *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 50-57.

¹¹⁹ Il n'est pas inutile de préciser que la distinction « *formaliter-materialiter* » ne comporte pas de « plus ou moins ». Etre pape *materialiter* ne signifie pas qu'on le serait « un peu » *formaliter*. Tel sujet est Pape *formaliter*, ou il n'est pas Pape *formaliter*, *tertium non datur*. La raison en est que la forme, ou l'essence comme telles sont simples. Les « parties », s'il y en a pour l'essence, ne subsistent qu'ensemble, en constituant l'unité de l'essence. Introduire quelque partition que ce soit dans la forme ou l'essence, c'est les détruire (Cf. note 108). Dire que tel sujet a telle qualité, à la fois *formaliter* et « *plus ou moins* », c'est contradictoire dans les termes.

c) *Troisième conséquence.* Le cardinal K. WOJTYLA est pape *materialiter* ¹¹⁹ [Nous ne l'affirmons que jusqu'à preuve du contraire].

Nous entendons par là qu'il occupe le Siège apostolique, et que nul autre, de son vivant, ne pourrait l'occuper légitimement. Cette affirmation n'est pas une conséquence *au sens propre* du fait que l'« autorité » est en état de schisme capital. Car cet état peut également entraîner que le cardinal WOJTYLA ne soit Pape d'aucune façon. Nous disons donc très exactement ceci.

L'état de schisme capital exclut pour le cardinal WOJTYLA d'être Pape *formaliter* ; mais cet état n'exclut pas, pour le cardinal WOJTYLA, d'être pape *materialiter*. Et ceci premièrement parce que, comme nous l'avons observé (73 c), l'état de schisme objectif n'entraîne pas nécessairement qu'on soit hors de l'Eglise. Et deuxièmement parce que le schisme capital objectif consiste à ne pas exercer l'acte du Magistère infaillible, dans des conditions où il devrait l'être, mais sans avoir conscience de la portée de cette privation. Cet état est donc compatible avec l'intention de faire cesser ce schisme. Et il peut être préférable pour le Bien de l'Eglise que le Siège demeure occupé avec cette possibilité de rétablissement, plutôt qu'il ne soit vacant.

Nous estimons qu'il en est ainsi ; mais nous sommes prêts à changer d'avis, s'il est établi par argument certain que le cardinal WOJTYLA n'est Pape d'aucune façon.

Qu'il le soit *materialiter* est d'ailleurs rendu plausible par trois raisons :

1) Il n'est pas impossible que le Conclave, dont le cardinal WOJTYLA fut l'élu, ait été valide.

Certains canonistes le pensent, et leur argument est sérieux. Le Conclave comprenait une dizaine de Cardinaux qui avaient certainement ce titre puisqu'ils l'avaient reçu avant que le cardinal MONTINI occupât le Siège apostolique. Ces authentiques Cardinaux constituèrent, au sein de l'Assemblée, un [« le »] Conclave véritable. Or ils ont « reconnu » l'élection. Cela peut être interprété de deux façons. Ou bien ces Cardinaux, au moins les deux tiers d'entre eux, ont donné leurs voix au cardinal WOJTYLA, ou bien non. Dans le premier cas, il est probable que le Conclave est valide. Dans le second, ces Cardi-

naux ont simplement « reconnu » le résultat d'une élection à laquelle ils n'ont pas participé, mais nous ne voyons pas que cela suffise pour rendre cette élection valide. Le fait d'être réunis en Conclave pour élire un Pape, et donc *sans être un avec le Pape*, n'habilite pas les Cardinaux membres du Conclave à valider la nomination de [pseudo-]cardinaux.

Voilà un beau sujet de discussion pour les canonistes. Sans pousser plus avant, retenons ceci : « Il n'est pas impossible que le Conclave en question ait été valide ». Nous admettons qu'il en a été ainsi pour la raison que voici.

2) L'Unité de l'Eglise doit être sauvegardée.

Formaliter, cette unité procède du Chef, est fondée dans la Foi, s'épanouit dans l'Amour. *Materialiter*, cette unité a pour condition, quant à la permanence et au développement, le bon ordre du troupeau. Or, si l'Eglise est en état de privation, en ce qui concerne simultanément l'Autorité et l'Unité entendues *formaliter*, il vaut mieux qu'elle conserve, au titre de vestige et d'attente, l'unité *materialiter*... A la condition bien entendu que cette permanence ne soit pas en fait, par le « mystère d'iniquité », un obstacle au retour de la plénière unité, à la fois *materialiter* et *formaliter*.

Il paraît donc conforme à la Sagesse divine que le cardinal WOJTYLA ait été élu valablement, ce qui confirme la première raison ; et qu'il l'ait été *materialiter* seulement, attendu qu'il se trouvait, par cette élection même, investi d'une « autorité » hypothéquée du schisme capital, ce qui exclut d'être Pape *formaliter*. Etre pape *materialiter* suffisait pour que le cardinal WOJTYLA fût habilité à faire cesser l'état de schisme. Etat dont, originellement, il fut seulement la victime ; et telle est la troisième raison que nous allons maintenant formuler.

3) Le cardinal WOJTYLA n'a pas fait schisme ; il a contracté un état de schisme.

A ne considérer que l'acte d'élection, il ne serait donc pas fondé d'estimer que l'état de schisme fût incompatible avec le fait d'être pape *materialiter*. Contracter l'état de schisme était, en l'acte de l'élection, la condition *sine qua non* pour que l'Eglise pût sortir du schisme.

Cet argument, évidemment, perd de plus en plus sa valeur, à mesure que le temps passe..., tandis que l'état de schisme demeure. Cependant ce qui fut certain est encore, nous l'avons observé (98 c), une possibilité,... l'espoir d'une probabilité !

Concluons donc que le cardinal WOJTYLA est encore pape *materialiter*, « en puissance » à le devenir *formaliter*... ; à moins qu'il soit tout simplement un personnage de comédie qui, « mis en place » par le pouvoir occulte dont le but est de ruiner l'Eglise (98 bc), n'est Pape d'aucune manière.

LES CONSÉQUENCES QU'ENTRAÎNE, DANS L'ORDRE PRATIQUE,
L'ÉTAT DE SCHISME CAPITAL
POUR LES « SUJETS » QUI RECONNAISSENT « L'ÉGLISE » POST-MONTINIENNE.

100. a) *Le schisme capital ne concerne pas seulement l' « autorité ».*

Le schisme que nous avons appelé « capital » (80) ayant pour origine un acte de l' « autorité », il est à présumer que si l'état de schisme dure, c'est principalement sous la responsabilité de l' « autorité ».

Il convient cependant d'examiner si cette responsabilité n'est pas « partagée ». Tous les fidèles ont l'instinct de la Foi ; tous, *s'ils le veulent vraiment*, peuvent être informés.

Il suffit, dans ces conditions, pour *participer objectivement* à l'état de schisme, de « reconnaître l'église post-montinienne », au lieu de s'en désolidariser expressément, eu égard à l'état de schisme qui y sévit endémiquement.

Nous disons « objectivement », c'est-à-dire que les déterminations auxquelles nous procédons ont une portée *strictement objective*. Nous disons qu'eu égard à tel considérant, telle personne physique ou morale est *objectivement* en état de schisme. Nous ne disons pas qu'elle ait toujours la conscience ni même l'intention de l'être. Il faudrait d'ailleurs, pour cela, que cette personne ait réfléchi sur le considérant qui entraîne cette conclusion.

Et nous entendons, par « reconnaître l'église post-montinienne », le fait de tenir pour *canoniquement* valides, les « ordinations » du

concile Vatican II en tant que Concile, et celles des trois papes : Paul VI, Jean-Paul I^{er}, Jean-Paul II. Et cela, quoi qu'il en soit d'une part de la valeur intrinsèque de ces ordinations ; quoi qu'il en soit d'autre part des réserves, voire des refus, qu'on opposerait, quant au « contenu », à telle ordination de ce concile ou de ces papes.

Enfin, par « participer », nous entendons « avoir part à »¹²⁰. On a part à l'effet, en tant et pour autant qu'on « est avec » la cause. On a part au schisme capital, en tant et pour autant qu'on « est avec » la cause de ce schisme, à savoir l' « autorité » considérée très précisément en tant qu'elle a causé, en tant qu'elle continue de causer le schisme capital, puisqu'elle seule pourrait le faire cesser et qu'elle le laisse perdurer¹²¹. Tout ce qui concourt, directement ou indirectement, à faire perdurer cet état, est participation au schisme capital, directement ou indirectement, plus ou moins gravement. Tel est le principe que nous allons mettre en œuvre, et en meilleure lumière, en en examinant les modalités d'application. Ce principe concerne évidemment les rapports des personnes avec l' « autorité ». Or ces rapports se trouvent réalisés, d'une part dans la médiation de la *praxis* ecclésiale que cautionne l' « autorité » (b), d'autre part directement dans les professions d'obédience [ou de dissidence] à l'égard de l' « autorité » (c). Et concrètement, c'est-à-dire dans la même personne physique, ces deux points de vue peuvent s'accorder ou s'entrechoquer (d).

b) Le schisme capital s'étend éventuellement à tout fidèle, dans la médiation de la praxis ecclésiale que cautionne l' « autorité ».

Il suffira de considérer un seul « cas », à la fois éminent et typique. Nombre de prêtres traditionalistes, soit par mégarde, soit par conviction, soit par contrainte, nomment Jean-Paul II au canon de la Messe. La question ne concerne pas le fait de prier pour le

¹²⁰ « Participer » traduit « *metechain* » : *meta*, avec ; *echein*, avoir. « Avoir avec » ; avoir une chose, avec et en même temps qu'une autre personne [ou entité] qui a elle-même cette chose. Ainsi la créature a l'être, en étant avec Dieu qui, par essence est l'être, et qui par conséquent a l'être éminemment. La créature participe, selon l'être, à Dieu qui est le Participé.

¹²¹ C'est un « cas » de causalité indirecte, mais intelligé à l'envers, ce qui n'a rien de surprenant. *Prohibens removens*. L' « autorité » s'empêche elle-même [*prohibens*] d'être ce qui écarterait [*removens*] le schisme capital.

pape. On doit en effet prier pour tous, plus encore pour qui est plus exposé. Ce qui fait question, c'est de lier ce « pape » à l'Eglise, c'est de nommer *avec* l'Eglise [UNA CUM Ecclesia]¹²² et comme « étant un avec » l'Eglise, un sujet qui est affecté de schisme capital ; alors que, cet « être avec » étant ce selon quoi le Christ Lui-Même constitue l'Autorité de l'Eglise¹²³, il exclut par nature quelque errance que ce soit. Un sujet schismatique ne peut pas être *una cum Ecclesia*¹²⁴ ; cela est encore plus impossible si ce sujet est l' « autorité » par qui et en qui le schisme capital ruine l'unité.

Que penser, donc, de tous ceux, fidèles ou prêtres ou évêque, qui subissent, ou qui approuvent, ou qui veulent, ou qui exigent, que l'on nomme *Johannes Paulus UNA CUM Ecclesia* ? Il faut penser que tous devraient s'instruire, car, on peut légitimement l'espérer, ils ne savent pas ce qu'ils font. Et on ne peut pas ne pas penser que tous sont coupables quant au schisme capital... au *prorata* de leur actuation mentale. Ils ne sont pas [nécessairement] schismatiques ; mais en assistant à la Messe traditionnelle, à plus forte raison en la célébrant, et en acceptant, ou en approuvant, ou en voulant, ou en exigeant que soit nommée, *UNA CUM Ecclesia* [l'Eglise qui est l'Eglise, puisque c'est la Messe qui est la Messe] la personne physique qui détient l' « autorité », tous, chacun à son rang, accréditent l'erreur que l' « autorité » serait l'Autorité. Car la personne physique qui est [déjà] investie de l' « autorité », c'est-à-dire qui est pape *materialiter*, cette personne-là, nécessairement, est investie également de l'Autorité, et elle est Pape *formaliter*, si elle est « *UNA CUM Ecclesia sancta catholica* ».

Ainsi les fidèles, ou prêtres, ou évêque sus-nommés ne sont pas [nécessairement] schismatiques. Mais tous participent, activement ou passivement, formellement ou matériellement, au schisme capital. Tous, les inconscients exceptés, participent à un comportement qui par nature est contraire au Témoignage de la Foi.

¹²² « *Pro Ecclesia tua sancta catholica, una cum famulo tuo Papa nostro Joanne Paulo...* »

¹²³ Matt. XXVIII, 20. Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 1, pp. 44-49.

¹²⁴ S. Thomas observe (III q. 79, a. 7, 2m) que ne doivent être mentionnés au canon de la Messe que les personnes morales ou physiques qui sont en communion avec l'Eglise.

Les mêmes considérations valent, *positis ponendis*, en ce qui concerne toutes les actions sacrées qui, de par leur nature, sont sous la mouvance immédiate de l'Autorité. Se référer, au cours de ces actions, à l' « autorité », c'est faussement accréditer que l' « autorité » serait l'Autorité.

c) Le schisme capital s'étend éventuellement à tout fidèle, dans la profession d'obédience à l'égard de l' « autorité ».

Nous appelons profession d'obédience à l'égard de l' « autorité » tout acte qui, en vertu même de sa nature, ne peut de soi s'adresser qu'à l'Autorité. Par exemple :

1) Adresser des suppliques à l' « autorité » pour demander que la Messe soit officiellement reconnue ; alors que seule l'Autorité peut « décider » de ce qui concerne la célébration de la Messe dans toute l'Eglise.

2) Reconnaître publiquement, de concert avec l' « autorité », qu'il puisse y avoir une interprétation traditionnelle de Vatican II³² ; alors que d'une part l'Autorité et elle seule, si on fait abstraction du principe de non-contradiction, est qualifiée pour porter un jugement sur un Concile œcuménique censément approuvé par le Pape ; alors que, d'autre part, l' « interprétation » de Vatican II que propose l' « autorité » consiste, nous l'avons observé, à réaffirmer les passages les plus litigieux de Vatican II (91, 97 *ad*).

3) S'en référer aux documents qui émanent de l' « autorité », à *Redemptor hominis* en particulier, sans formuler les réserves et les critiques qui s'imposent ; alors qu'une telle attitude ne se justifierait que si ces documents étaient garantis par l'Autorité.

Dans tous ces cas, et autres semblables, la profession d'obédience à l'égard de l' « autorité » entraîne, quoi qu'on en veuille, d'affirmer, non en paroles mais bien *en actes*, que l' « autorité » est l'Autorité. C'est donc, subjectivement, c'est-à-dire par un acte libre du sujet, se solidariser inconditionnellement avec l' « autorité » ; puisque c'est accorder à l' « autorité » l'absoluité qui appartient à l'Autorité. Par suite c'est *ipso facto*, et quoi qu'on en veuille, se trouver en même situation que l' « autorité » par rapport aux objets de la Foi. C'est donc participer à l'état de schisme capital.

d) Polyschisme, ou absence de schisme ? Un cas ambigu.

Comment qualifier le comportement qui consiste, en une même personne attachée à la Tradition [fidèle, prêtre ou évêque], en l'amalgame des composantes suivantes :

1) Etre attaché à la Messe traditionnelle ; c'est-à-dire y participer, ou la célébrer, ou rendre possible qu'elle le soit en formant des prêtres.

2) Accepter, ou approuver, ou vouloir, ou exiger que soient prononcées, au *Te igitur*, les paroles « *una cum famulo tuo Papa nostro Joanne Paulo* ».

3) Tenir pour « schismatiques » les fidèles ou les prêtres qui refusent que ces paroles soient prononcées.

4) Prétendre qu'il puisse y avoir une « interprétation traditionnelle » de Vatican II.

Force est, pour qualifier ce comportement, de distinguer deux sens pour la locution « faire schisme », conformément à la définition essentielle du schisme (61) qu'il suffit d'abréger :

FAIRE SCHISME, c'est ne pas être soumis à l'Autorité, et ainsi se priver de l'auto-affirmation d'infaillibilité qui est propre à l'Autorité ;

Faire schisme, c'est ne pas être soumis à l' « autorité ». Pas n'est question, en l'occurrence, de l'auto-affirmation de l'infaillibilité ; puisque précisément l' « autorité » est en état de schisme capital parce qu'elle se refuse à l'exercer.

Le comportement que nous analysons entraîne donc de :

● FAIRE SCHISME, en vertu de 2), clause qui est rendue mieux déterminée en elle-même, et plus déterminante quant à la conclusion, par 3), et par 4). Et

● *Faire schisme* en vertu de 1).

C'est le polyschisme...

Les tenants de ce comportement feront il est vrai observer que celui-ci n'entraîne :

Ni de FAIRE SCHISME, en vertu de 1) ;

Ni de *faire schisme*, en vertu de 2), 3), 4).

C'est l'absence de schisme.

Lequel des deux ? Polyschisme ou absence de schisme ? Nous optons pour le polyschisme, en vertu du principe : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, rien n'incite plus efficacement les fidèles à ne pas désavouer le schisme latent dans lequel ils se laissent « installer », que de proposer un comportement qui implique de reconnaître en fait cet état comme étant légitime, ce qui rend par conséquent impossible de le désavouer. C'est favoriser un quiétisme généralisé dans le schisme consenti ; ce qui aboutit inmanquablement, sauf intervention de Dieu, à la ruine de la Foi. Quoi qu'il en soit, donc, du polyschisme, le comportement en question constitue un gravissime délit, sinon un péché (?) contre le Témoignage de la très sainte Foi.

ÉPILOGUE

Nous allons, par manière d'épilogue, récapituler en vue de le mieux achever, au point de vue propre de la théologie, l'argument que nous venons de développer dans ce N° 3 des *Cahiers de Cassiciacum* sur le schisme, et dans le N° 2 (ch. III) sur l'hérésie.

L'analogie entre l'acte humain envisagé au point de vue moral, et l'acte de la Foi théologale (35-36), doit être étendue aux viciosités qui affectent respectivement ces deux actes, et qui concernent la conscience faussée (37-38). Cela est confirmé par le fait que le *premier degré* de la conscience faussée permet de situer et d'analyser avec exactitude l'hérésie, comme résultant de la prétérition des formes propres que prennent, dans l'ordre théologal, les *normes spéciales* de l'acte humain envisagé au point de vue moral (39-41). Il s'ensuit qu'au second degré de la conscience faussée doivent correspondre, pour ce qui concerne la Foi théologale, deux viciosités radicales (42-46).

Et comme le schisme se trouve, nous l'avons montré au chapitre I, défini « essentiellement », quoique non par l'essence, si on le fait consister en la prétérition de la norme fondamentale subordonnée qui est d'ailleurs propre à l'ordre théologal, et comme le schisme sévit actuellement dans l'« église » sous la forme capitale (chapitres II à IV), il est à attendre en vertu de la cohérence qui est le dévoilement de la vérité, qu'une seconde viciosité radicale de l'ordre théologal consiste en la prétérition de la norme fondamentale principale, et que cette prétérition puisse s'introduire en quelque sorte « innocemment » par un phénomène social de « conscience faussée », à l'instar de ce qui peut, nous l'avons vu au chapitre II, se produire pour le schisme qui constitue la première viciosité.

Cette seconde viciosité qui, actuellement, déborde de toutes parts dans l'ordre moral, a pour origine la remise en question au

point de vue théorétique, et la négation au point de vue pratique, de la nature humaine elle-même. Les comportements tels l'avortement, l'homosexualité, et demain l'euthanasie, qui s'introduisent et s'affirment comme étant des « droits » dans la cité humaine où, en réalité, un droit ne peut être fondé que dans la nature humaine, tous ces comportements parce qu'ils sont revendiqués comme étant des droits, sont, *en droit et pas seulement en fait*, la négation de la nature.

Ce désastre humain se présente comme étant le châtiment immanent, et partant le corollaire inexorable, d'une viciosité semblable qui a d'abord affecté l'ordre théologal. Cette viciosité, c'est le modernisme. Nous pressentons, par ce qui précède, qu'il doit être défini quant à l'essence, comme étant la négation, aussi bien pratique que théorétique, de la « nature surnaturelle » qui est « participation à la Nature divine »¹⁶. C'est ce que nous nous proposons d'établir dans un prochain numéro des *Cahiers de Cassiciacum*.

M.L. GUÉRARD des LAURIERS, o.p.

SOMMAIRE

	Pages
CHAPITRE I. — LE SCHISME CONSIDERE EN LUI-MEME. DEFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME ..	11
1. IL CONVIENT, POUR EXAMINER CE EN QUOI CONSISTE LE SCHISME, DE SE PLACER AU POINT DE VUE DE LA FOI	12
● Trois raisons de cette convenance (§ 47-50)	12
● Considérer le schisme au point de vue de la Foi conduit à distinguer, pour le schisme, trois aspects différents (§ 51)	17
2. LA SITUATION DU SCHISME PAR RAPPORT A LA FOI. LA NOTION DE « SCHISME-ERRANCE » (§ 52)	19
● L'unité de la Foi requiert que le Magistère affirme de lui-même qu'il est divinement assuré de l'infaillibilité (§ 53-54)	19
3. L'INVOLUTION ENTRE LA PRIVATION D'UNITÉ CONCERNANT LA CHARITÉ ECCLÉSIALE (SCHISME-INDIFFÉRENCE) ET CELLE CONCERNANT LE FONDEMENT DE LA FOI (SCHISME-ERRANCE) (§ 55-56)	23
4. LE SCHISME QUANT A LA CHARITÉ ET LE SCHISME QUANT A LA FOI SONT PRATIQUEMENT CONVERTIBLES ENTRE EUX (§ 57-60)	26
5. LA DÉFINITION DU SCHISME	34
● La définition en elle-même (§ 61)	34
● Le fondement de la définition dans l'ordre naturel (§ 62)	35

	Pages
CHAPITRE II. — LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME OBJECTIVEMENT CONSIDERE ET LES BAPTISES EN QUI IL PEUT ETRE REALISE	37
1. LA PERMANENCE DU SCHISME : LE FAIT. L'EXPLICATION. LE SCHISME-ÉTAT OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉ	38
● La permanence du schisme ne peut être expliquée qu'en fonction du schisme-errance (§ 63)	38
● La Foi demeure inchangée, quelles que soient les phases de la temporalité (§ 64)	39
● Le schisme-errance est de soi un état (§ 65)	42
2. LE SCHISME-ÉTAT, EN TANT QU'IL IMPLIQUE UN ASPECT « OBJECTIF » ET UN ASPECT « SUBJECTIF » (§ 66)	44
3. UN BAPTISÉ PRÉSUMÉ SCHISMATIQUE PEUT NE PAS ÊTRE EN ÉTAT DE PÉCHÉ CONTRE LA FOI	46
● Explication du fait en fonction de la définition essentielle du schisme (§ 67)	46
● Le « comment » correspondant au fait observé (§ 68)	48
● Le schismatique a-t-il la foi ? (§ 69-70)	50
4. LE BAPTISÉ SCHISMATIQUE PEUT-IL NE PAS ÊTRE EN ÉTAT DE PÉCHÉ CONTRE LA CHARITÉ ?	54
● Rappel de données concernant l'ordre de la cha- rité (§ 71)	54
● Le rapport entre le schisme et la charité (§ 72) ..	54
● Le rapport entre le schisme-état, et l'appartenance à l'Eglise Corps mystique du Christ (§ 73)	57
5. LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME OBJECTIVEMENT CONSIDÉRÉ ET LES BAPTISÉS EN QUI IL PEUT ÊTRE RÉALISÉ MANIFESTE ET CONFIRME LA DÉFINITION ESSENTIELLE DU SCHISME (§ 74-75)	61

	Pages
CHAPITRE III. — LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME OBJECTIVEMENT CONSIDERE, ET LES PERSONNES MORALES QUI SONT INVESTIES DE L' « AUTORITE »	63
1. LA QUESTION DE SAVOIR SI L' « AUTORITÉ » FAIT SCHISME, AU SEIN DE L'ÉGLISE, NE PEUT ÊTRE POSÉE QU'EN FAISANT ÉTAT DU « SCHISME QUANT A LA FOI » (§ 76-78)	65
2. LES PERSONNES PHYSIQUES ET MORALES QUI DE SOI AURAIENT DÛ CONSTITUER LA SUPRÊME AUTORITÉ DE L'ÉGLISE SE SONT TROUVÉES OBJECTIVEMENT EN ÉTAT DE « SCHISME-CAPITAL » AU MOINS A PARTIR DU 7 DÉCEMBRE 1965	69
● L' « autorité » est schismatique <i>in radice</i> si elle se refuse à affirmer d'elle-même qu'elle est infail- lible, alors qu'elle se trouve placée dans des condi- tions où elle devrait l'affirmer (§ 79-80)	69
● La question demeure ouverte de savoir si le car- dinal J.-B. MONTINI était ou non en état de péché contre la Foi (§ 81)	71
3. LE « SCHISME CAPITAL » EST SCHISME RADICALEMENT. IL EST, POUR AUTANT, PERMANENT	73
● Les deux façons d'être schismatique pour l' « auto- rité » (§ 82-83)	73
● Le schisme capital entraîne un état de schisme (§ 84)	75
● La définition essentielle du schisme est confirmée du fait qu'elle s'étend au cas du schisme capital ; et elle se trouve ainsi précisée (§ 85)	77
4. LE SCHISME CAPITAL AFFECTE, AU TITRE D'ÉTAT, L'« ÉGLISE » POST-MONTINIENNE. LES SYMPTÔMES	78
● Existence des symptômes (§ 86)	78
● L'hypothèse de l' « interprétation traditionnelle de Vatican II » (§ 87)	79

	Pages
5. LES CLAUSES QUI PRÉSIDENT <i>a priori</i> A L'ÉVENTUELLE RÉSOLUTION DU SCHISME AFFECTANT L' « ÉGLISE » POST- MONTINIENNE	85
● Les deux modalités du rapport entre l' « autorité » et la <i>Declaratio Dignitatis humanæ personæ</i> (§ 88-89)	85
 CHAPITRE IV. — LE RAPPORT ENTRE LE SCHISME CAPITAL OBJECTIVEMENT CONSIDERÉ ET LES SUJETS EN QUI IL PEUT ÊTRE RÉALISÉ (§ 90)	
	91
1. LA MANIÈRE DONT S'EXPRIME LE CARDINAL WOJTYLA AU SUJET DE LA « LIBERTÉ RELIGIEUSE » INDUIT À ESTIMER QU'IL A OPTÉ POUR LE COMPORTEMENT « APPROBATION » ..	96
● La « liberté religieuse » dans <i>Redemptor hominis</i> (§ 91)	96
2. L'EXPOSÉ DE LA DOCTRINE CONCERNANT MARIE MÈRE DE L'ÉGLISE PAR LE CARDINAL K. WOJTYLA	101
● La doctrine concernant « Marie Mère de l'Eglise ». La <i>Constitutio Lumen Gentium</i> , et la <i>Declaratio</i> de Paul VI (§ 92)	102
● La doctrine concernant « Marie Mère de l'Eglise » dans <i>Redemptor hominis</i> (§ 93)	108
● La doctrine concernant « Marie Mère de l'Eglise » manifeste quel est le comportement pour lequel a opté l' « autorité » (§ 94)	108
3. LA MISE EN ŒUVRE DE L'ÉCRITURE, TELLE QU'ELLE EST PRATiquÉE DANS <i>Redemptor hominis</i>	113
● Estimer l'homme ou ne pas se fier à l'homme ? (§ 95)	114
● Le Christ, la « route » et « l'homme » (§ 96-97) ..	116

	Pages
4. « VOUS LES CONNAÎTREZ A LEURS FRUITS »	132
● Il est pratiquement certain que l' « autorité » sub- jectée en la personne du cardinal WÓJTYLA opte pour le comportement « approbation » à l'égard de la <i>Declaratio Dignitatis humanæ personæ</i> (§ 98)	132
5. LES CONSÉQUENCES, DANS L'ORDRE PRATIQUE, DE CE COMPOR- TEMENT DE L' « AUTORITÉ »	142
● Conséquences pour la personne morale de l' « auto- rité » (§ 99)	142
● Conséquences pour les « sujets » qui reconnaissent l' « église » post-montinienne (§ 100)	146
 EPILOGUE	 153
 SOMMAIRE	 155

NOTRE GRANDE ENQUÊTE : PREMIERS FRUITS

Un ou deux lecteurs se sont émus, craignant que nous ne mettions la vérité aux voix ! Tel abbé, au contraire, vétéran du catholicisme intégral, a fort bien vu les fruits possibles d'une telle entreprise.

Ni infaillibles, ni juges suprêmes, nous désirons connaître les objections de ceux qui n'acceptent pas nos conclusions, afin de pouvoir répondre ou rectifier telle de nos positions. Nous voulons la discussion objective des thèses en présence.

Nous voulons également manifester que ceux qui nous injurient le plus, qui nous vilipendent, essayent de nous faire taire et de nous disqualifier aux yeux des fidèles, le font pour tous les motifs que l'on voudra hormis l'amour de la vérité. Ils nous condamnent, mais certes pas pour des raisons doctrinales.

Dans cette double perspective, un grand pas a déjà été fait. Nous devons cependant avouer que l'esprit militant de ceux qui nous approuvent a cruellement fait défaut. Mais il est encore temps, et nous comptons sur tous ceux qui sont d'accord avec nous :

— pour commander et diffuser largement notre « SUPPLEMENT AU N° 2 » ;

— pour interroger les « chefs de file » clercs et laïcs qui s'opposent à nos conclusions, *obtenir leurs objections précises*, ou au contraire *constater leur absence d'objections*.

**

Nos contradicteurs, pour la plupart, se réclament de la fidélité à Mgr LEFEBVRE. Nous soulevons des problèmes doctrinaux, et l'on nous répond : « fidélité, obéissance à Mgr LEFEBVRE ». Comme on répondait dans les paroisses il y a une douzaine d'années : « obéissance aux évêques ».

Les plus injurieux s'en tiennent en général à cet « argument ».

Beaucoup d'autres ont manifesté ce que nous craignons, ce que nous annonçons : LA PERTE DU SENS CATHOLIQUE VIS-A-VIS DU MAGISTERE. En bref, hormis le cas d'une définition solennelle « *ex cathedra* », chacun en définitive est juge du Magistère de l'Eglise.

Attirons l'attention sur ce point extrêmement grave. Si un accord se réalisait entre Jean-Paul II et Mgr LEFEBVRE dans cette perspective, ce serait le vrai coup de Maître de Satan.

Ce à quoi les modernistes travaillent depuis un siècle : détruire le Magistère de l'Eglise, voilà qu'ils y parviendraient, au niveau de l'église conciliaire, avec l'accord et le ralliement des « traditionalistes » soumis à Mgr LEFEBVRE !

*
**

Nous avons demandé à ceux qui n'admettent pas nos conclusions de nous faire connaître leurs objections.

D'après les réponses reçues, il apparaît que certains ne savent pas très bien ce que ce mot signifie. Voici donc quelques précisions à ce sujet.

Soit une conclusion (C) présentée comme terme d'une démonstration. Une OBJECTION est un discours rationnel qui aboutit à la négation de (C).

L'objection peut porter soit sur l'existence de (C) [question *quia*], soit sur la nature, ou essence, ou contenu de (C) [question *propter quid*].

L'objection qui porte sur l'existence de (C) doit, si elle est *réelle*, manifester : ou bien que les prémisses de la démonstration sont fausses ; ou bien que le raisonnement est incorrect.

L'objection qui porte sur l'essence (ou contenu) de (C) consiste, si elle est *réelle*, à montrer que (C) entraîne *nécessairement* une conséquence fausse.

S'il existe une objection réelle quant au *contenu*, bien qu'il n'existe pas d'objection réelle quant à la preuve (quant à l'*existence*), on se trouve en présence d'une « antinomie ». Et c'est la théorie dans laquelle à la fois (C) et sa négation ont pu être prouvées qui doit être rejetée comme non consistante.

La théologie a pour principe le Donné révélé ; elle est donc expressive de la Réalité, et en conséquence elle ne peut donner lieu à des antinomies.

C'est pourquoi, concrètement, toute objection « quant au contenu » contre une conclusion doit s'accompagner, pour être achevée, d'une objection « quant à l'existence ». Et réciproquement, celui qui affirme (C), s'il est confronté à une objection « quant au contenu », doit montrer que cette objection n'est que pseudo, c'est-à-dire qu'elle comporte un vice dans les prémisses ou dans le raisonnement.

Devant une conclusion, à défaut d'objection, on peut présenter des « difficultés ».

À la différence de l'objection, la DIFFICULTE ne prouve pas. Elle consiste à montrer (voire à insinuer) que, étant admise (C), telle question se pose dont la solution n'apparaît plus, précisément parce que l'on admet (C). La difficulté est donc quelque chose qu'il est difficile de comprendre... en fonction de ce que l'on connaît déjà. Si (C) est certaine, la difficulté de comprendre telle chose en fonction de (C) vient de ce que l'on possède de cette chose une notion déformée. La connaissance de (C) peut donc être l'occasion de rectifier ce qui était faussé.

Mais on voit que contrairement à l'objection, la difficulté n'infirme pas la conclusion. Il s'ensuit qu'on ne saurait exiger de quelqu'un qui affirme une conclusion qu'il résolve toutes les difficultés qu'on peut lui présenter. Et inversement, l'existence de difficultés soulevées par une conclusion bien établie ne saurait dispenser d'adhérer à cette conclusion.

Simplement, il est souvent opportun d'examiner attentivement une difficulté, précisément pour bien montrer qu'elle n'est pas une objection, et pour rectifier la notion déformée qui en est l'origine.

Par exemple :

La question : « Mais alors, que devient la visibilité de l'Eglise ? » expose une *difficulté*, et non pas une objection. Cette question ne peut donc pas dispenser celui qui la formule d'adhérer à notre conclusion. La difficulté vient de ce que l'on possède une notion seulement schématique, descriptive, de la visibilité de l'Eglise. Il est nécessaire, pour résoudre cette difficulté, de retrouver l'essence de la visibilité de l'Eglise, et de déterminer par là les modalités de la nécessité et de la durée de cet attribut. Un tel travail, comme nous l'avons expliqué, ne s'impose pas à nous. Nous donnerons cependant (cf. *infra*) quelques éléments de solution. Mais ce travail s'imposerait à qui voudrait construire une *objection* à partir de la visibilité de l'Eglise.

En revanche, si quelqu'un affirme, avec une argumentation, que le texte de Vatican II sur la liberté religieuse ne relève pas de l'infaillibilité, il formule une *objection quant à la preuve*. Il nous appartient alors de réfuter son argumentation. C'est ce qui a été fait vis-à-vis de la position de la revue *De Rome et d'Ailleurs* (cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, p. 87-92).

Enfin, si quelqu'un affirme qu'il est impossible que Jean-Paul II ne soit pas Pape, parce que toute l'Eglise enseignante l'accepte, nous avons affaire à une *objection quant au contenu*. Nous devons la réfuter (cf. *infra*), mais l'objectant doit, de son côté, répondre aux arguments qui établissent notre thèse.

Ces points de méthode étant précisés, nous pouvons parcourir les objections qui nous ont été présentées, ainsi que quelques difficultés qui présentent un intérêt particulier pour la question débattue.

*
**

● *Beaucoup de fidèles (traditionalistes) n'acceptent pas la thèse de la vacance du Siège apostolique. Or, on ne peut faire fi du sentiment des fidèles.*

— On doit évidemment tenir le plus grand compte de l'instinct de la Foi, qui est l'élément ferme du « sentiment des fidèles ».

Toutefois, il serait imprudent d'attribuer à l'instinct de la Foi toute réaction collective d'un groupe de fidèles. En particulier, on ne saurait voir l'instinct de la Foi à l'origine d'un sentiment qui ne se maintient que par le rejet pratique de la doctrine catholique sur le Magistère.

L'instinct de la Foi en effet, à la différence du libre examen, reçoit tout l'enseignement du Magistère, et ainsi peut discerner, surtout par un jugement négatif, une doctrine fausse.

Mais l'existence de ce *consensus* des fidèles vient confirmer l'une de nos conclusions : la lourde responsabilité des « Chefs de file » qui refusent de donner à leurs fidèles l'enseignement catholique sur le Magistère. Ils ont ainsi réussi à créer chez beaucoup un sentiment protestant qui étouffe le jeu délicat de l'instinct de la Foi.

● *Votre conclusion vaut pour Paul VI. Mais Jean-Paul II a toujours affirmé vouloir continuer la tradition catholique.*

— Pour affirmer que Jean-Paul II n'est pas Pape formellement, nous ne portons pas de jugement sur ses intentions.

Nous disons que, pour être Pape, Jean-Paul II devrait rompre avec le schisme capital introduit par Paul VI (Cf. dans ce numéro, p. 69 sq. ; 142 sq.).

En fait, actuellement, non seulement Jean-Paul II ne l'a pas fait, mais il a repris à son compte les points les plus litigieux de Vatican II (Cf. *ibid.*, p. 96 sq.).

Au demeurant, nous estimons qu'il y a beaucoup d'illusion et d'aveuglement à croire que Jean-Paul II va rétablir la situation. Mais c'est un autre problème. L'avenir tranchera.

● *Votre argument comporte une faille importante : le Magistère ordinaire universel d'un moment donné n'est infaillible que s'il ne fait que répéter ou expliciter les enseignements des siècles précédents.*

— Nous renvoyons, pour cette objection, à la note du R.P. GUÉRARD des LAURIERS (*Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, p. 87-92).

● *Selon le texte de Vatican I que vous citez (Cahiers de Cassiciacum, Sup. au N° 2, p. 5), il ne suffit pas que le Magistère ordinaire universel propose une vérité à croire pour qu'il soit infaillible. Il faut en outre que cette vérité soit « contenue dans la Parole de Dieu ».*

— Cette interprétation du texte de Vatican I suppose la notion contradictoire du Magistère réfutée par le P. GUÉRARD des LAURIERS (Cf. question précédente).

Le texte de Vatican I, qui se place au point de vue de la qualification de l'adhésion, indique la raison pour laquelle ce qui est proposé à croire par le Magistère ordinaire universel doit être cru de foi *divine* et catholique : parce que cela *est* révélé.

Supposer que le croyant devrait, pour adhérer à cet enseignement, observer non seulement que le Magistère le donne mais encore que cet enseignement appartient de fait au Dépôt révélé, c'est détruire le Magistère. C'est bien ce que font, d'ailleurs, les traditionalistes qui refusent de reconnaître la vacance formelle du Siège apostolique.

Confirmons tout ceci par un texte de Pie IX particulièrement topique (*Let. Inter gravissimas*, 28 octobre 1870, à l'assemblée épiscopale de Fulda, sur les « Vieux catholiques ») :

« Comme tous les fauteurs d'hérésie et de schisme, ils se vantent faussement d'avoir conservé l'ancienne foi catholique, alors qu'ils renversent le principal fondement même de la foi et de la doctrine catholique. Ils reconnaissent bien dans l'Écriture et la Tradition la source de la Révélation divine ; mais ils refusent d'écouter le Magistère toujours vivant de l'Eglise, bien que ressortant clairement de l'Écriture et de la Tradition, et institué par Dieu comme un gardien perpétuel de l'exposition et de l'explication infaillibles des dogmes transmis par ces deux sources. Par suite, avec leur science fausse et bornée, indépendamment et même à l'encontre de l'autorité de ce magistère divinement institué, ils s'établissent eux-mêmes juges des dogmes contenus dans ces sources de la Révélation.

Car font-ils autre chose, lorsqu'à propos d'un dogme de foi défini par Nous, avec l'approbation du saint Concile, ils nient que ce soit une vérité révélée par Dieu et exigeant un assentiment de foi catholique, tout simplement parce qu'à leur avis ce dogme ne se trouve pas dans l'Écriture et la Tradition ? Comme s'il n'y avait pas un ordre de la foi, institué par notre Rédempteur dans son Eglise et toujours conservé, selon lequel la définition même d'un dogme doit être tenue à elle seule pour une démonstration suffisante, très sûre et adaptée à tous les fidèles, que la doctrine définie est contenue dans le double dépôt de la révélation, écrit et oral. C'est d'ailleurs pourquoi de telles définitions dogmatiques

ont toujours été et sont nécessairement une règle immuable pour la foi comme pour la théologie catholique, à laquelle revient la très noble mission de montrer comment la doctrine, au sens même de la définition, est contenue dans le dépôt révélé.»

On ne peut être plus clair ! Et cela devrait amener à réfléchir les âmes de bonne volonté.

● *Que devient la visibilité de l'Eglise ?*

— L'Eglise est visible, en tant qu'elle est une société humaine ; or à ce point de vue, la visibilité de l'Eglise catholique romaine demeure. D'une part en effet la profession de Foi et les sacrements qui ont toujours été les siens se perpétuent par les fidèles restés attachés à la Tradition. D'autre part, la visibilité de la hiérarchie se maintient par le fait que l'occupant du Siège apostolique demeure pape matériellement (de même que les évêques qui lui sont soumis mais qui ne sont pas personnellement hérétiques conservent matériellement l'autorité).

Insistons sur cette importante conséquence de la permanence matérielle de la hiérarchie : les évêques qui ne sont pas hérétiques occupent « en droit » la place qui est la leur au sein de la hiérarchie, bien qu'ils n'aient pas actuellement l'Autorité, parce qu'ils demeurent affectés du schisme capital introduit par Paul VI. Il s'ensuit que ces évêques assurent réellement la permanence de la visibilité de la hiérarchie au sein de l'Eglise, bien qu'ils ne soient pas, actuellement, l'Autorité de l'Eglise.

Nous devons en outre noter que la visibilité de l'Eglise peut certainement subir des fluctuations.

Ainsi, pendant la crise arienne, la profession de la Foi catholique fut presque éliminée, et, pour un temps, ne demeura guère visible. S. Jérôme en fit la remarque avec vigueur.

Par ailleurs, S. Vincent de Lérins envisage la possibilité qu'une hérésie s'efforce d'empoisonner « non plus une petite partie de l'Eglise, mais l'Eglise toute entière à la fois. » (*Commonitorium*, III). Il admet donc, et personne n'est venu contester cela, que la profession de la Foi puisse subir une éclipse. Eclipsé à laquelle semble bien devoir être liée une éclipse similaire de la hiérarchie.

De même, pendant le grand Schisme d'Occident (1378-1417), concrètement, la hiérarchie n'était plus visible pour les fidèles qui ne savaient plus qui était vraiment Pape.

L'Evangile nous laisse également entrevoir que cette visibilité pourrait bien faire défaut au moment de la fin du temps qui précédera la parousie.

D'une part en effet Notre Seigneur demande si la Foi subsistera à cette époque (Luc XVIII, 8); d'autre part le prophète Daniel annonce que le sacrifice perpétuel, le Saint Sacrifice de la Messe selon l'interprétation commune et d'ailleurs obvie, sera aboli au temps de l'Antéchrist (Dan. XII, 11).

De telles conditions correspondent bien à une éclipse de la profession de la Foi, des sacrements, et en conséquence du Magistère qui normalement procure l'une et les autres.

Cette carence du Magistère est confirmée par le fait que les élus courent le risque d'être trompés par les faux prophètes (Matt. XXIV, 24). Ce risque serait-il possible, *pour les élus*, si le Magistère était présent pour les guider ?

Cette possibilité d'« éclipses », observée dans les faits, est parfaitement conforme à la doctrine catholique sur l'Eglise. Exposons brièvement ce point pour terminer.

Notre Seigneur a fondé une Eglise qui est à la fois son Corps Mystique et une société humaine.

Lorsque l'on attribue une qualité à l'Eglise, cette attribution peut être fondée soit sur le fait que l'Eglise est Corps Mystique (comme lorsque l'on attribue à l'Eglise l'Unité, la Sainteté,...) soit sur le fait qu'elle est une société humaine (comme c'est le cas pour la « visibilité » qui fait l'objet de cette question).

Or, ce qui est attribué à l'Eglise parce qu'elle est Corps Mystique lui appartient nécessairement et *absolument*. Il est impossible qu'une réalité quelle qu'elle soit soit d'« Eglise » et s'oppose, par exemple, à l'une des « notes » de l'Eglise.

Tandis que ce qui est attribué à l'Eglise parce qu'elle est une société humaine lui est attribué nécessairement, certes, mais selon *la nature* d'un collectif humain. Cette nécessité comporte donc, quant à sa réalisation dans le temps, une part de contingence.

Toutefois, parce que l'Eglise est le Corps Mystique de Notre Seigneur, elle ne peut périr, même en tant que société humaine. Aussi, même les qualités qui lui sont attribuées en raison de cet aspect (Eglise société humaine), se réalisent-elles en fait nécessairement, à la longue et par Miséricorde.

« L'Eglise... peut être couverte d'ombre, elle ne peut défaillir. »

(S. Ambroise, *Hexameron*, L. 4, n. 7).

● Que devient l'Assistance de Notre Seigneur à son Eglise ?

— Notre Seigneur est avec son Eglise, qui est son Corps Mystique. Tout ce qui est dans l'Eglise subsiste dans la relation soutenue avec Notre Seigneur, Tête de l'Eglise.

Actuellement, l'Autorité pâtit une sorte d' « éclipse », parce que l' « autorité », qui subsiste, n'est plus assez « rectifiée » pour réfléchir le « Soleil de Justice », la lumière de Celui qui est la Vérité ; le Christ cependant ne laisse pas d'éclairer quiconque est « de la Vérité » (Jean XVIII, 37).

Ainsi, Notre Seigneur exerce toujours son « Assistance » ; mais provisoirement, Il n'exerce plus cette forme particulière et d'ailleurs éminente de son Assistance qu'Il exerce normalement par la médiation de l'Autorité.

Une telle éclipse de l'Autorité est possible, parce que les personnes qui doivent posséder l'Autorité demeurent libres, et doivent donc acquiescer personnellement à la Communication de l'Autorité dont Jésus-Christ est la Source. Elles en conditionnent donc la réception.

L'Eglise, en tant que société humaine, est soumise aux vicissitudes qui peuvent affecter une telle société, y compris la défection des chefs. Les circonstances rappellent douloureusement ce point de doctrine en fait oublié.

Mais, parce que l'Eglise est le Corps Mystique du Christ, une telle situation, si terrible qu'elle paraisse, ne saurait la faire périr : l'Eglise durera jusqu'à la fin du monde, même comme société humaine.

Notons enfin que la permanence *matérielle* de la hiérarchie, et en particulier du pape, est de soi un élément de l'Assistance que Notre Seigneur continue à Communiquer à l'Eglise. Ceci explique que l' « autorité » puisse en fait contribuer à la production de certains effets conformes au Bien de l'Eglise, comme l'affirmation de données de la Foi ou de la morale et la condamnation de personnes propageant l'hérésie, tout en demeurant affectée du schisme capital qui l'empêche d'être l'Autorité.

● *C'est une question de haute théologie — C'est un problème bien secondaire pour l'ensemble des fidèles — C'est un exercice d'école sans intérêt pratique.*

— Sans doute, l'examen détaillé de la situation et de son « comment » relève d'une étude théologique poussée. Mais le fait : Paul VI, Jean-Paul II ne sont pas Papes est, comme nous l'avons montré (Sup. au N° 2), accessible à tous.

Le fidèle qui vit de la Foi, qui a non seulement, selon l'expression du Père Emmanuel, la Foi mais encore l'esprit de la Foi, ne peut pas ne pas avoir perçu toute la dégradation introduite par Paul VI (Nous parlons des dégradations officiellement voulues ou permises par l' « autorité », et non pas seulement des « abus ») et maintenue par ses successeurs. Et lorsqu'il constate que Vatican II, promulgué par Paul VI, a enseigné une hérésie, il doit sans difficulté, dans la lumière de la Foi, adhérer à la conclusion : Paul VI n'était pas Pape (ni Jean-Paul II, qui reconnaît ce concile).

Quant à dire que c'est un problème secondaire, c'est une réaction objectivement scandaleuse, mais qui montre une fois de plus combien la notion du Magistère s'est dégradée dans l'esprit des fidèles, sous la houlette des « Chefs de file » qui refusent les principes impliqués dans leur résistance. Oui, lourde est leur responsabilité.

● *Comment peut-on imposer cette façon de voir ? Avec quelle autorité ?*

— Nous n'avons évidemment aucune autorité, et nous n'imposons rien du tout. Nous exposons des arguments qui par eux-mêmes conduisent l'esprit à une conclusion certaine. Une preuve est une donnée objective et communicable.

Ainsi, tout esprit placé devant nos arguments est à même de suivre le raisonnement et donc d'adhérer avec certitude à la conclusion.

Quant à ceux qui refusent la conclusion, ils doivent réfuter la preuve. Sans cela, ils vivent dans le volontarisme, ce qui ne va pas sans péché.

● *Le Pape est accepté par tous les évêques ; il est donc certain qu'il est vraiment Pape.*

— Cet argument est une réminiscence de la doctrine catholique sur le Magistère ordinaire universel ; il semble sous-jacent à la position de l'Abbé de NANTES ou de l'Abbé DULAC.

Rappelons donc que le Magistère universel, ce n'est pas l'ensemble des évêques *distingués* de l'évêque de Rome. C'est l'ensemble des évêques unis au Pape.

Si donc on suppose que tel cardinal élu n'est pas Pape, ce serait un cercle vicieux de vouloir infirmer cette affirmation au nom d'un jugement infaillible du Magistère universel. Puisque celui-ci, ne pouvant être un avec le Pape (qui n'est pas), ne peut exercer d'acte infaillible.

● *Le N.O.M. n'est pas obligatoire, ou en tout cas son obligation est douteuse. Donc il n'est pas garanti par l'infailibilité.*

— 1) Même si l'obligation du n.o.m. est douteuse, il n'y a pas de doute que celui-ci est promulgué et permis : puisqu'il se trouve aux *Acta Apostolicæ Sedis*, critère authentique de promulgation.

Or, que l'Eglise « impose » ou « permette », sa responsabilité de guide du peuple chrétien est toujours la même. Il s'agit toujours d'une « discipline », d'un *principe de conduite* (et ici, pour l'acte même du Sacrifice, acte le plus élevé de la religion) établi et approuvé par l'Eglise, et qui en conséquence ne peut pas être mauvais ou dangereux, selon l'enseignement très général de Pie VI (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, Suppl. au N° 2, p. 5).

Voici d'ailleurs ce que dit DUBLANCHY, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (art. « Église », col. 2197) :

« L'infailibilité de l'Eglise doit également s'étendre à tout enseignement dogmatique ou moral pratiquement inclus dans ce qui est commandé, approuvé ou autorisé par la discipline générale de l'Eglise... »

— 2) Ajoutons que si on peut admettre qu'il y avait un doute sur l'obligation en s'en tenant au texte du 3 avril 1969, on ne le peut plus après le discours consistorial du 24 mai 1976 (Cf. *Cahiers de Cassiciacum*, N° 2, p. 97).

— 3) Remarquons, pour finir, que ce sont les mêmes personnes qui veulent « couvrir » Paul VI, en déclarant que le n.o.m. n'était pas garanti par l'infailibilité, et qui veulent nous imposer de reconnaître la validité du n.o.m. Curieux, n'est-ce pas ?

NOTULES

Malgré quelques avis défavorables, nous pensons devoir poursuivre cette chronique des NOTULES.

En effet, le niveau intellectuel et doctrinal de plusieurs contradicteurs est si affligeant qu'il faut plutôt en rire, car le rire délivre surtout lorsqu'il s'appuie sur le vrai.

Et puis nous voulons laisser à d'autres le soin d'être des « bonnets de nuit »... La Théologie sérieuse voire difficile ne peut pas rendre triste.

◆ OU EST LE DANGER ? —

Parmi ceux qui tiennent que Paul VI était Pape, que Jean-Paul II est Pape, mais qu'on peut leur désobéir et qu'on ne doit pas l'assentiment à leur magistère ordinaire, certains nous accusent volontiers de schisme, ou bien d'être sur le chemin du schisme. Nous ne ferons qu'une observation : si nous nous trompons, c'est une erreur de fait ; si eux se trompent, c'est une erreur de doctrine.

Qu'ils réfléchissent à cela.

◆ PRECURSEURS. —

S'il faut remercier le R.P. Guérard des Lauriers d'avoir explicité et énoncé clairement une solution cohérente au problème de l'Autorité, il faut reconnaître que cette thèse avait déjà été pressentie par d'autres fidèles.

Ainsi, Mlle Luce Quenette parlait de la « certitude que l'Eglise n'est plus gouvernée » ; elle affirmait : « le pape vivant ne gouverne plus » (Itinéraires N° 204, pp. 99, 101).

Bien auparavant, en 1973, le professeur Marcel De Corte proposait la distinction que nous faisons entre

Pape formaliter et pape materialiter : « Qu'est-ce qu'un pape qui ne gouverne pas son Eglise ? Est-il un vrai pape, le vrai pape ? Il vaut la peine d'insister sur l'article. Le vrai pape, oui, puisqu'il a été élu selon les règles. Un vrai pape, non ». (Itinéraires, N° 173, p. 215).

La distinction de Marcel De Corte et la nôtre coïncident parfaitement.

◆ SUBJECTIVISME DES INTENTIONS. —

Dans le même article, Marcel De Corte affirme que « Seul un esprit dévoyé dans le subjectivisme des intentions » pourra nier que « l'analyse de la nouvelle « messe » confirme du reste avec éclat la transformation de la messe de Saint Pie V en célébration eucharistique protestante ». Il en conclut : « Ergo, la nouvelle « messe » n'est pas une vraie messe catholique, et celui qui l'a inventée ne réitère pas ce qu'a fait Jésus-Christ, ne fait pas ce qu'a toujours fait l'Eglise Catholique ».

Il est bien certain qu'on ne peut analyser le n.o.m. et étudier sa validité, si d'abord on ne se souvient pas que l'ordre sacramentel est un ordre objectif (Dieu Merci !).

◆ ILLUSTRATION DU PROPOS PRECEDENT. —

M. l'abbé des Gravières dans « *Propos sur la Messe, par des rédacteurs du Courrier de Rome, 1^{er} juillet 1979* », écrit de la ponctuation du « récit de l'institution » dans le n.o.m. : « Le récit a donc continué, le prêtre peut, s'il a une solide formation théologique agir in persona Christi, mais s'il n'a pas reçu cette formation, rien dans le texte ne le pousse à agir comme prêtre, sanctificateur... ».

Alors ? La validité du n.o.m. dépend de la note du prêtre à son examen de théologie ?

◆ QUESTION LIBERATRICE. —

Alexis Curvers, dans *Itinéraires*, N° 163 (mai 1972) :

« Je ne comprends pas pourquoi les adversaires les plus déclarés de la nouvelle messe, tout en la réprouvant, assurent si volontiers qu'elle n'est pas invalide. Qu'en savent-ils donc ? J'espère bien qu'ils se trompent. Car si la nouvelle messe était valide, elle serait manifestement sacrilège dans la plupart des cas. Or il vaut mieux un simulacre d'outrage qu'un outrage effectif. »

◆ UN CONSEIL DE MGR LEFEBVRE EST-IL PLUS INFAILLIBLE QUE L'ENSEIGNEMENT DU MAGISTRE ORDINAIRE UNIVERSEL ? —

C'est ce que veut imposer un docteur en Droit Canon, avocat ecclésiastique, qui se fait passer pour fidèle à l'Enseignement de l'Eglise.

En effet, pour ce personnage, il est tout-à-fait normal de ne pas tenir compte et même de combattre un enseignement (la « liberté religieuse ») affirmé par un supposé vrai Concile (Vatican II) et promulgué par un non moins supposé vrai Pape (Paul VI) ;

il est tout à fait normal aussi de rejeter la nouvelle messe d'un vrai Pape et imposée par le même ;

il est évident pour lui qu'un évêque déclaré « suspens a divinis » par la véritable Autorité du Saint-Siège, puisse continuer, comme si rien n'était, à faire ce que Rome lui interdit très officiellement.

Mais en revanche, si cet évêque donne un conseil (privé) et qu'on s'avise de ne le pas suivre, alors... le *Journal Doctoral Officiel* promulgue la sentence : « Vitanda est ! ».

Nous citons in extenso :

« MISES EN GARDE. Attention ! une communauté religieuse fonde dans l'ouest contre les conseils de Mgr Lefebvre, [ce n'est pas nous qui soulignons] quoiqu'en dise la Supérieure ! En outre les données ne sont pas sûres. » (Le combat de la Foi, N° 53, p. 6).

Comment s'étonner que le monde traditionaliste ne soit pas pris au sérieux par ceux qui l'observent, et voudraient en attendre de la vraie doctrine et non des sentiments pas très pieux et encore moins doctrinaux.

◆ ZIZANIE. —

« N'allez pas croire que je sois venu apporter la paix sur la terre : je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive. Je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère, la bru de sa belle-mère, et l'homme aura les siens pour ennemis ».

(Matt. X, 34-36)

Evidemment, cela n'a pas manqué ! On nous accuse de diviser, de semer la zizanie, etc.

Heureusement, l'Evangile est là. Notre Seigneur a prié pour l'unité des siens ; Il a annoncé qu'on devrait les reconnaître à leur amour fraternel. Et l'expérience montre qu'il faut toute

la vigilance de l'Autorité de l'Eglise pour que cela se réalise.

Mais Notre Seigneur a aussi annoncé qu'il serait cause de divisions au sein des groupes humains les plus intimes, comme la famille.

C'est pourquoi l'observation de divisions ou de disputes ne saurait être un critère contre ceux qui en sont l'occasion.

Au surplus, ce genre de reproches, et les cent autres de la même veine (impiété, manque de charité, intolérance, orgueil...), on en trouvera l'échantillonnage quasi exhaustif dans la panoplie du militant progressiste de base en guerre contre le méchant intégriste. Et pour ceux qui aiment ce sport, ils trouveront les réponses à foison dans les feuilles, revues, périodiques des bons « traditionalistes » qui nous prennent aujourd'hui à partie. Nous y renvoyons volontiers les lecteurs intéressés.

◆ L'ABBE COUSSERAN S'EN VA-T-EN GUERRE. —

En attendant la « réfutation » des savants professeurs d'Ecône (dont on chuchote qu'elle paraîtra dans le « prochain » *Fideliter*), l'Abbé Cousseran n'a pu s'empêcher de nous livrer gaillardement la sienne (*Courrier des A.F.B.*, N° 47, p. 30). Fruit d'insomnies fertiles autant que de réflexion perspicace, nous nous devons de la saluer au passage. Elle immortalisera son auteur !

Voici donc, pour nos lecteurs, la moelle de ce chef-d'œuvre :

- 1) C'est « ridicule ».
- 2) Il [l'abbé Lucien] se prend pour un « grand juge » et traîne tout le monde à son « tribunal suprême ».
- 3) C'est de la « sottise ».

Et voilà ! Tremblez mortels, Don Quichotte est passé, l'Abbé Cousseran a parlé, Tartarin a gagné !

Ne soyons pas trop durs. Après tout, pourquoi reprocherait-on à l'Abbé Cousseran de prendre ses lecteurs pour des imbéciles, puisque ceux-ci montrent qu'ils aiment cela en lui maintenant leur clientèle ?

Remarquons cependant que des Abbés Cousseran de ce calibre viennent trop souvent rendre raison du mépris qui entoure la « pensée » traditionaliste, hors du petit cercle des admirateurs aussi peu que bien-pensants.

◆ PAUVRE LOGIQUE. —

« Constater des erreurs et tirer de telles conclusions au nom d'une logique prétendument infaillible, disons que c'est de la sottise ».

Le lecteur l'aura deviné à la profondeur de la pensée affleurant des recoins les plus cachés de cet admirable aphorisme qui se veut une épitaphe : c'est encore l'Abbé Cousseran qui vient de nous instruire.

Il n'a rien contre nos principes au contraire : « nous n'avons pas besoin de ses lumières pour le constater » écrit-il. Il ne nous reproche pas d'erreur de jugement. Fi donc ! S'avancant, Juge Suprême contre le grand juge, il déclare la faillite de la logique.

Il ira loin dans cette voie. D'ailleurs, c'est déjà fait. Ainsi, après nous avoir vilipendés parce que nous disons qu'actuellement il n'y a plus d'Autorité dans l'Eglise, l'Abbé en question déclare (p. 32) que « les hommes d'Eglise d'aujourd'hui perdent toute Autorité » ! Il est vrai qu'une longue note en bas de page vient expliquer cet oracle : ils la perdent, mais sans la perdre tout en la perdant. Que voulez-vous, un Abbé Cousseran ne peut s'embarrasser de logique !

Pour nous, fidèles à l'Eglise, fidèles à S. Thomas et à tous les philosophes et théologiens réalistes, depuis Aristote jusqu'à nos jours, nous croyons que la logique est :

« l'art qui dirige l'acte même de la raison, c'est-à-dire qui nous donne d'avancer avec ordre, facilement et sans erreur, dans l'acte même de la raison » (S. Thomas, in Anal. Post. lib. I, lect. 1).

Pauvre S. Thomas, qui ose prétendre la logique infaillible !

[Note doctrinale : c'est précisément parce que l'homme est faillible qu'il a besoin d'un art, qui est aussi une science, infaillible, lui permettant d'avancer sans erreur dans l'acte de la raison.]

◆ LE JUGE SUPREME - SCENE III. —

Après nous avoir « réfutés », puis condamné la logique, notre Suprême Juge tourne ses armes contre le Magistère de l'Eglise.

Tout fidèle sait que le Magistère est institué et assisté par Dieu pour conserver et faire connaître le Dépôt révélé aux générations successives de croyants. Il est donc chargé divinement de nous dire si telle doctrine, tel enseignement, telle pratique sont conformes ou non à la Révélation.

Voici, d'institution cousseranesque (p. 33) un nouveau « Magistère » : en quelque sorte le « Magistère » du Magistère.

Ce nouveau « Magistère », généreusement octroyé par l'Abbé Cousseran à tous les fidèles (sauf sans doute au Magistère) est chargé de déclarer si les sentences du Magistère sont ou non conformes au Dépôt révélé.

Après cette révolution hyper-copernicienne, le soleil reflète la lumière de la lune !

Mais pourquoi les cercles vicieux arrêteraient-ils le Juge Suprême de la logique ?

◆ ZELE AMER ? . —

La réponse doctrinale au débat théologique soulevé à propos de l'éventuelle vacance du Siège apostolique :

— Après 25 ans de luttes pour « une réforme intellectuelle et morale », J. Madiran ne parle plus du R.P. Guérard des Lauriers qu'en des termes choisis : « Le calomniateur délirant » qui écrit « une lettre immonde » qui contient « entre autres infamies » « toutes sortes d'injures d'une grande bassesse » « que se passaient les uns aux autres les amateurs de saletés » (Itinéraires, N° 237, p. 156).

Pour les réformés intellectuels et moraux, il leur faudrait vraiment des goûts pervers pour y aller voir de plus près...

— Mgr Ducaud-Bourget a des catégories tout aussi choisies, mais poétiques : aux dernières nouvelles, les « intégrissimes ou zizanistes » que nous sommes, « punaises, cloportes et mormons, voilà comment je les appelle ! » (Valeurs actuelles, N° 2257 du 3 au 9 mars 1980, p. 39). Peu de temps auparavant qui pouvait-il bien traiter de « punaises mystiques extatiques et autres batraciens de bénitiers » ? (Monde et Vie, Courrier des A.F.B., N° 47,...)

Un que nous n'envions pas : c'est le Vatican qui, paraît-il, s'apprête à s'accorder avec ces messieurs.

Nous croyons plutôt qu'il y avait longtemps que les occupants du Vatican n'avaient eu l'occasion de s'amuser avec de si intrépides défenseurs de la foi et de la doctrine : le chat peut encore jouer avec ces souris qui, elles au moins, ne sont pas pleines de « zèle amer ».

◆ ULTRAS ? . —

Nous ne nous donnerons pas le ridicule de faire une « note sémantique sur le terme d'ultra » pour écrire que son « usage est nouveau et cette étiquette nouvelle, (que) les catholiques qui la portent ignorent généralement qu'ils l'ont reçue de leurs adversaires. Une fois de plus. » (Itinéraires, N° 241, p. 30). Ni pour décréter qu'il ne s'applique pas à nous, puisque c'est à nous — qui ne sommes plus appelés

traditionalistes — qu'il est destiné (après le terme de « durs » qui a été à l'essai pendant quelques années mais semble devoir être abandonné outre-Léman).

Quant à l'amateur éclairé de Victor Hugo qui, avec un air... papelard se déchaîne pour imposer sa « vérité prudentielle » qui est pour lui indépendante de la « vérité dogmatique », nous recommandons vivement la tonique mise au point qui s'imposait : « Un temps pour se taire, un temps pour parler » publiée par Forts dans la Foi.

◆ AU NOM DE LA TACTIQUE ? —

Le R.P. Barbara vient de publier (Forts dans la Foi, N° 59-60) une série d'articles des plus instructifs. Notamment, dans « Une nouvelle Eglise » (pp. 269-332), il cite un florilège des textes les plus fermes de Mgr Lefebvre contre la religion conciliaire. Il y a là de quoi rasséréner des hésitants, et nous en remercions de tout cœur le Révérend Père.

On sait par ailleurs que nous sommes en accord avec le R.P. Barbara sur le point essentiel concernant l'Autorité ; Jean-Paul II (comme Paul VI) n'est pas Pape formellement, il n'a pas l'Autorité. Notre désaccord, qui quoi qu'il en soit n'est pas négligeable, est aussi bien net.

Le R.P. Barbara estime que Jean-Paul II « s'est mis de lui-même dans l'hérésie et dans le schisme ; de lui-même il s'est séparé du Corps Mystique qui est l'Eglise. Séparé de l'Eglise du Christ, il ne peut pas en être la tête, il ne peut être Pape ». (op. cit., p. 332). Bref, Jean-Paul II (comme Paul VI) étant personnellement hérétique et schismatique, il n'est plus Pape, pas même matériellement.

Nous tenons au contraire que Jean-Paul II (comme Paul VI) demeure pape matériellement. Nous en avons donné diverses raisons, et critiqué la

thèse adverse (Cf. Cahiers de Cassiciacum, N° 1, pp. 78-88 ; N° 2, étude sur la conscience faussée ; N° 3, surtout p. 144 sq.).

Et nous nous étonnons, d'une part que le R.P. Barbara ne signale pas l'important accord entre les conclusions du P. Guérard des Lauriers et les siennes, d'autre part qu'il n'examine en rien les difficultés que nous lui opposons.

Oubli, sans doute ? Alors, il sera bien vite réparé.

◆ REACTION CATHOLIQUE ? —

Une déléguée nationale du mouvement « Laissez-les vivre » nous écrit : « Heureusement, tous les délégués de L.L.V. ne sont pas des chrétiens disciples de Mgr Lefebvre. »

Nous nous en doutions quelque peu.

◆ L'ACCUEIL DE NOS « CAHIERS » —

La connivence dans le silence commence à être battue en brèche par l'effort de diffusion. Outre l'accueil fraternel de quelques nouvelles revues que nous remercions :

- Einsicht (Allemagne) ;
- Bulletin de l'Occident Chrétien ;
- Lettre de l'Alliance Saint-Michel ;
- Lectures Françaises ;
- Bulletin paroissial de Domqueur de l'Abbé Sulmont ;

il commence à y avoir de timides allusions à la thèse du R.P. Guérard des Lauriers chez ceux dont nous attendons des objections claires et loyales. Il n'y a de notre part évidemment aucune « sommation » (?) mais désir de voir enfin aborder certaines questions après plusieurs années de silence ruineux.

P.S. — Au moment de mettre sous presse nous constatons que l'abcès se crève.

Nous consacrerons notre N° 5 à examiner les stupéfiantes « démonstrations » d'Itinéraires, et les autres « réfutations » de La Pensée Catholique, de Rome et d'ailleurs, ...

◆ *TROUBLE TROUBLANT. —*

Plusieurs lecteurs, et d'autres, nous ont reproché de troubler les fidèles.

Ainsi, avant les Cahiers de Cassiciacum, ces fidèles vivaient dans une béate sérénité et une douce quiétude : « comme avant ».

Vatican II, le n.o.m., l'œcuménisme, le libéralisme, les épiscopats hérétiques, les « papes » qui couvraient tout : cela n'avait pas mis le moindre trouble en eux.

Les trublions, c'est nous (non pas les premiers : le P. Barbara l'a écrit avant nous) qui affirmons et prouvons que ces choses monstrueuses ne viennent pas d'un Pape, ne viennent pas de l'Eglise.

Et c'est cela qui trouble ces bons fidèles !

Curieux fidèles, curieux trouble ! Curieux prêtres qui ont formé de tels fidèles !

Tout cela est décidément bien troublant.

NOTE DE GÉRANCE

Nous voici arrivés au terme d'une étape.

L'ENTREPRISE :

Lorsque nous avons fondé les Cahiers de Cassiciacum, nous avions pour objectifs :

◆ *de diffuser le travail du R.P. Guérard des Lauriers sur la question de l'Autorité. Ce travail était entrepris depuis de nombreuses années, mais méprisé dans le silence et étouffé par ceux-là mêmes qui aujourd'hui prétendent la thèse « tardive » sans avoir peur d'approuver ceux qui en trouvent les conclusions « hâtives » ;*

◆ *d'obtenir du traditionalisme sociologiquement installé qu'il étudie cette question qui est au principe de la crise de l'Eglise (et non pas — faut-il le préciser ? — obtenir que l'on parle de... nous ! comme nous l'écrivent ceux qui sont ainsi persuadés d'avoir réfuté nos arguments). Les âmes de bonne volonté qu'inspire l'esprit de foi, et celles qui demeurent aux portes de l'Eglise ont besoin que la lumière soit projetée sur ces problèmes cruciaux.*

Nous nous proposons comme moyens :

◆ *de lancer le débat avec une revue de sciences religieuses : il s'agissait en effet d'un travail scientifique, théologique, et non de sentiments ou de préférences personnelles, pour contribuer à maintenir les fidèles dans la vraie doctrine catholique ;*

◆ *de donner à notre revue une présentation digne du travail effectué (et de la cause défendue) pour ne pas fournir à l'adversaire*

**AVEC CE NUMÉRO DOUBLE
VOTRE ABONNEMENT
SE TERMINE**



**MERCI DE VOUS RÉABONNER
DÈS AUJOURD'HUI
POUR LA NOUVELLE SÉRIE**



**UTILISEZ
LE BULLETIN D'ABONNEMENT
AVEC LA MENTION
" SÉRIE B "**

DANS CE NUMÉRO

— ABBÉ B. LUCIEN : LA RÉSISTANCE AU PAPE : UN TEXTE DE S. ROBERT BELLARMIN	1
— R.P. M.L. GUÉRARD DES LAURIERS : LA CONSCIENCE FAUSSÉE ET LA PATHOLOGIE DE LA FOI (DEUXIÈME PARTIE : LE SCHISME) ..	9
• Chapitre I : Le schisme considéré en lui-même	11
• Chapitre II : Le rapport entre le schisme et les baptisés en qui il peut être réalisé	37
• Chapitre III : Le rapport entre le schisme et les personnes morales investies de l' « autorité »	63
• Chapitre IV : Le rapport entre le schisme capital et les sujets en qui il peut être réalisé	91
• Epilogue	153
• Sommaire	155
— NOTRE GRANDE ENQUÊTE : PREMIERS FRUITS	161
— NOTULES	171
— NOTE DE GÉRANCE	177

